ESSAIS DE THEOLOGIE SUR LA PROVIDENCE & LA GRACE, OÙ L'ON TÂCHE DE...

Isaac Papin

Digitized by Google

VITT. EMANUELE
14
36 N
307

ESSAIS
DE
THEOLOGIE
sur la
PROVIDENCE
& la
GRACE,

Où l'on tâche de delivrer Mr. JURIEU de toutes les *Difficultés accablantes* qu'il rencontre dans son Systeme.

EN DEUX TOMES.

Le I. contre son Livre intitulé *Jugement sur les Methodes rigides & relâchées*, &c. Le II. contre son *Traité de la Grace immediate.*

A quoy l'on a ajoûté une refutation du sentiment de la Predetermination au peché & à la damnation, pour servir de Réponse au Traité du même Theologien sur le Concours immediat.

BIBL. DOM. PROF. ROM.
IHS

A FRANCFORT,
Chez FREDERIC ARNAUD,
MDCLXXXVI.

Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAIS
DE
THÉOLOGIE
MORALE
CHRÉTIENNE

AVERTISSEMENT.

Deux raisons ont fait agir l'Auteur de ces Essais : l'interêt de la Religion Chrêtienne ; & l'amour du prochain.

Il est difficile de s'interesser comme on doit en ce qui touche la Religion Chrêtienne, sans être affligé de voir un homme que nous regardons comme un de nos Docteurs les plus éclairés, abandonner presque le Christianisme aux insultes des profanes & des impies, en declarant qu'il a de la peine à reconcilier la Providence avec la haine que Dieu a pour le peché ; qu'il est accablé *de cette difficulté ; & qu'il n'y a aucune Secte de Chrêtiens qui n'en soit aussi accablée que luy. Quel sujet de triomphe pour les ennemis du nom Chrêtien, si on ne se met pas en devoir de justifier la doctrine de Jesus-Christ, de la mettre à couvert des objections de cette importance, &*

Jugement, pag. 64. Pag. 28. Pag. 64.

de

persuade que Mr. Jurieu a trop d'équité, pour exiger qu'on luy applanisse absolument toutes sortes de difficultés, par exemple, comment la matiere peut être unie à l'esprit: comment l'esprit peut agir sur la matiere. *On espére qu'il ne trouvera pas mauvais que l'on reconnoisse en certaines occasions le peu d'étenduë de nos lumieres, puis qu'il ne peut demander avec justice, sinon qu'on ne luy laisse plus de* difficultés accablantes, *plus de difficultés qui interessent ou la puissance, ou la connoissance, ou la sainteté de l'Etre infiniment parfait.*

On souhaiteroit pour la commodité du Lecteur, que cet Ouvrage fût plus distingué qu'il n'est en Chapitres ou en Sections: mais l'éloignement de l'Auteur a rendu la chose impossible.

Il est redevable à un de ses amis de tout l'Article où on répond aux passages allegués par Mr. Jurieu, qui com-

comprend depuis la page 178. jusqu'à la fin de l'Ouvrage.

On avoit dessein d'y ajoûter une troisiéme Partie, dans laquelle on auroit examiné après Mr. Jurieu toutes les differentes Methodes d'expliquer la Providence & la Grace, pour savoir s'il est vray qu'il n'y en ait aucune qui ne soit sujette au double inconvenient que Mr. Jurieu y trouve, de faire tort à l'idée de l'Etre infiniment parfait, & de ne pouvoir se bien deffendre de faire Dieu auteur du peché. Mais diverses raisons en ont empêché. On a appris que quelqu'un avoit commencé à y travailler en Allemagne. Si cette nouvelle n'a pas de suite, on pourra reprendre la plume une autre fois. En tout cas, cela n'est pas de si grande importance que ce que l'on a dêja fait. Il n'est pas si necessaire de découvrir & de publier le foible de nos prochains, que de reconnoître leurs vertus, & de les faire remarquer. Il importe de trouver

une Doctrine & une Societé dans laquelle on comprenne parfaitement que Dieu n'eſt point auteur du peché, que l'homme eſt la ſeule cauſe de ſon crime & de ſa perte : mais il eſt peut-être de la charité à quelque égard, de ne pas nommer tous ceux qui ne ſauroient faire comprendre la même choſe par leurs hypotheſes.

Sur ce premier Ouvrage il ne reſte plus qu'à prier le Lecteur, de ne trouver pas étrange que l'on y donne par tout le nom d'Heretiques à ceux qui corrigent le Syſteme de Mr. Jurieu. C'eſt pour s'accommoder à l'uſage. Ces gens-là ſe ſoucient peu comment on les appelle, pourvû que l'on ſoit convaincu qu'ils ont raiſon.

Le ſecond Ouvrage, qui eſt une Critique du Traité de Mr. Jurieu ſur la Grace immediate, fut compoſé il y a trois ans. On peut dire qu'il y avoit dêja pluſieurs années que le Traité de Mr. Jurieu étoit public, puis qu'il l'avoit dicté publiquement en François

dans

Digitized by Google

dans l'Academie de Sedan à tous ſes Auditeurs, & que par ce moyen les copies en étoient & nombreuſes & authentiques. Cependant on n'auroit pas rendu publiques les reflexions qu'on y avoit faites, ſi Mr. Jurieu n'eût mis au jour cette Préface qui fait le ſujet de l'Ouvrage precedent, dans laquelle il avertit qu'elle doit être bientôt ſuivie d'un plus grand Ouvrage de la Nature & de la Grace, c'eſt-à-dire juſtement, de ſon Traité ſur la Grace immediate, & d'un autre ſur le Concours immediat, qui avoit auſſi été dicté en même temps & en même lieu.

On apprend que ces deux Traités ſont effectivement ſous la preſſe à l'heure qu'il eſt. C'étoit donc le vray temps d'y mettre auſſi la Critique dont il s'agit. Les Lecteurs ſeront bien-aiſe de voir ces deux Ouvrages à la fois. Il n'eſt pas beſoin de parler davantage de cette Critique. La petite Lettre qui eſt au devant y ſert de Preface, & en apprendra l'occaſion.

En-

Enfin, pour ce qui regarde le troiſiéme Ouvrage que l'on a ajoûté icy, on ne s'y étendra pas en ce lieu, parce qu'il eſt d'une autre perſonne, & que l'Auteur des deux precedens ne l'a pas même encore vû. On ſait ſeulement qu'il pourra ſervir de réponſe au Traité de la Nature (c'eſt-à-dire, du Concours immediat) de Mr. Jurieu, & qu'on y trouvera principalement une Apologie très-difficile à trouver aujourd'huy, que le celebre de Launoy compoſa pour la doctrine de Durand ſur le Concours; & enſuite, une traduction d'un Traité de Baxter contre la Predetermination phyſique au peché. Le recueil de ces deux pieces eſt muny d'un Avertiſſement: ainſi il n'eſt pas neceſſaire d'en parler davantage.

CRI-

CRITIQUE

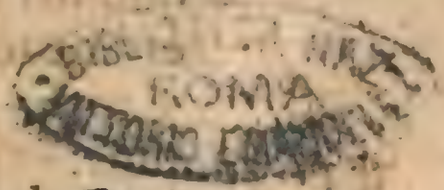
du Livre de

Mr. JURIEU,

intitulé

JUGEMENT

sur les Methodes rigides & relâchées d'expliquer la PROVIDENCE & la GRACE.



Parallele des Articles du Synode de Rotterdam signés par les Ministres refugiés, & d'un Livre intitulé, Jugement sur les Methodes rigides & relâchées d'expliquer la Providence & la Grace.

I. MR. Jurieu est un des huit Theologiens qui ont dressé le Projet, & qui ont fait le rapport sur lequel les Articles touchant l'uniformité de la

I. MR. Jurieu est l'Auteur du Jugement sur les Methodes rigides & relâchées, quoy qu'il ne porte pas son nom. Il veut bien qu'on le sache; au-

doctrine ont été dressés & resolus; & Mr. Jurieu a paru être absolument de même avis que les sept autres, puis que ces huit Deputés *se sont trouvés* UNANIMES *dans leur Projet.*

II. Le Pelagianisme est condamné dans l'Article d'uniformité, puis qu'on y condamne même des opinions sous
* *P.* 37. lesquelles on a crû que le Pelagianisme étoit caché, & qu'on y parle en ces ter-
† *P.* 52. mes:

Et quant aux opinions Pelagiennes, que quelques particuliers ont travaillé à introduire sous le terme de Grace Me-
* P. 163. *diate, la Compagnie declare qu'elle n'aura pour de telles doctrines* AUCUNE TOLERANCE.

trement Mr. Bayle ne nous l'auroit pas dit dans ses Nouvelles du Mois d'Aoust dernier.

II. Le Pelagianisme est condamné par le Jugement sur les Methodes rigides & relâchées, puis qu'on y prononce, que * *les Pelagiens faisoient beaucoup de tort à l'idée de l'Estre infiniment parfait*, † *& même qu'ils la detruisoient*; & que l'on s'accorde avec le Synode de Rotterdam à refuser la tolerance au Pelagianisme. *Ce n'est pas*, * dit l'Auteur, *que je demandasse dans nos Eglises Protestantes la tolerance pour le Pelagianisme, comme on la donne dans l'Eglise Romaine*: A DIEU NE PLAISE.

Jusques

Juſques là nôtre parallelle eſt fort juſte : mais malheureuſement il faut luy appliquer la regle generale, *Omne ſimile diſſimile :* Il n'y a point de comparaiſon qui ne peche. Quelques ſemblables que paroiſſent deux objets, ils different toûjours en quelque choſe. Voicy une difference que quelques perſonnes trouvent un peu remarquable.

Le Synode toûjours uniforme dans ſa conduite, toûjours conſtant dans ſes reſolutions, condamne le Pelagianiſme & dans le cœur & dans la bouche ; & après avoir declaré, *qu'il n'aura aucune tolerance pour de telles doctrines*, il ajoûte, que *la Compagnie enjoint aux Conſiſtoires, & particulierement aux Paſteurs, de veiller à ce que rien de contraire à la doctrine de l'Egliſe Reformée ne ſoit* AVANCE' *là-deſſus, non ſeulement en Predications, mais auſſi en particulier.*

Mr. Jurieu bannit le Pelagianiſme du cœur, mais il luy laiſſe la bouche en partage, il luy abandonne la langue. *Il eſt*, dit-il, *de la prudence des Directeurs de conſcience de ménager ces grands myſteres.* DANS LES EXHORTATIONS, IL FAUT NECESSAIREMENT PARLER A LA PELAGIENNE. *P.* 131

J'avoüe que cette difference me jette dans quelque embarras. Voicy les doutes qui me ſont venus dans l'eſprit ſur ce ſujet,

& en même temps toutes les reflexions que j'ay pû faire pour tâcher de m'en delivrer.

Meditations ſur le paſſage de Mr. Jurieu, pour tâcher d'en penetrer la penſée & le but, & pour le concilier, s'il ſe peut, avec les arrêtés du Synode de Rotterdam.

COmment Mr. Jurieu a-t-il pû paroître abſolument de même avis que les ſept autres Deputés, puis qu'il y avoit quelque choſe ſur quoy il penſoit autrement qu'eux? Il a ſi bien paru convenir avec eux en tout, que le Synode nous aſſûre que les quatre Profeſſeurs & les quatre Paſteurs ſe ſont trouvés *unanimes dans leur Projet.*

Leur Projet avoit pour but de regler l'exterieur auſſi-bien que l'interieur. On ne peut douter même que leur deſſein ne fût beaucoup plus de preſcrire des loix à la langue, que d'en preſcrire à l'eſprit. On ſait que l'eſprit ne reçoit point d'autres loix que celles de la conviction, mais que la langue peut, du moins à l'égard du ſilence, ſe ſoûmettre à une Compagnie ſuperieure. On ſait que l'on ne peut s'empêcher de penſer, mais que l'on peut s'empêcher de parler. On ſait qu'effectivement on a receu à la ſignature des gens qui ont declaré auparavant, que leur ſeing ne ſignifieroit autre choſe ſinon, qu'ils conſentent de garder le ſilence ſur les doctrines pour leſquelles le Synode ne veut avoir aucune tolerance. Enfin on voit qu'en con-

conſequence du Projet de ces huit Theologiens UNANIMES, *La Compagnie enjoint & aux Paſteurs & aux Conſiſtoires, de veiller à ce que rien de contraire à la doctrine de l'Egliſe Reformée ne ſoit* AVANCE' *là-deſſus non ſeulement en Predications, mais auſſi en particulier.*

Comment donc Mr. Jurieu a-t-il pû paroître *unanime*, d'un même eſprit, & d'une même penſée dans ce Projet, s'il penſoit alors ce qu'il a exprimé depuis, que *dans les exhortations il faut neceſſairement parler à la Pelagienne*? Le Synode veut que ni en Predications, ni en particulier, *on n'avance rien de contraire à la doctrine de l'Egliſe Reformée.* Mr. Jurieu pourra-t-il nous faire voir, que *la doctrine de l'Egliſe Reformée eſt, que dans les exhortations il faut neceſſairement parler à la Pelagienne*, quoy qu'on penſe à la Janſeniſte & à la Calviniſte? ou que dans un lieu il faut parler d'une maniere, & dans un autre lieu d'une maniere toute oppoſée? que dans un Synode il faut decider comme St. Auguſtin, mais qu'en Chaire il faut exhorter comme Pelage?

Quelle idée Mr. Jurieu avoit-il de *la doctrine de l'Egliſe Reformée*, quand il s'eſt trouvé unanime dans le Projet qui a été executé par le Synode? Ou quel ſens donnoit-il à ces paroles, *A ce que rien de contraire ne ſoit avancé là-deſſus, ſoit en Predications, ſoit en particulier*? A-t-il entendu que les Sermons doivent être moitié orthodoxes, & moitié heretiques? &

que par les Predications dans leſquelles il n'eſt pas permis d'être Pelagien, il ne faut entendre que l'explication du texte, & non pas l'application ? A-t-il pretendu qu'*on fût obligé* d'établir des principes dans l'explication, & de les renverſer dans l'application ? A-t-il crû qu'il falût expliquer l'Ecriture au peuple par les hypotheſes de St. Auguſtin de la Grace invincible & efficace par elle-même, & enſuite appliquer cette même Ecriture à ce même peuple par les hypotheſes de Pelage de la Grace objective, & de la force de la liberté de l'homme ? A-t-il conçû qu'il falût éclairer par la lumiere de la verité, & toucher par les tenebres du menſonge ? remplir d'abord l'auditeur d'idées juſtes & ſolides, & puis tâcher de l'émouvoir par les idées contraires qu'on luy a fait regarder comme fauſſes & illuſoires, & pretendre le porter à la vertu par la force de ces idées trompeuſes ? bâtir dans l'explication le ſuperbe édifice d'un ſyſtême inutile pour la pratique, & puis dans l'application recourir aux miſerables ruïnes de l'erreur qu'on vient d'abattre, & les relever le mieux qu'on pourra pour s'y retrancher contre le vice ? illuminer les pecheurs par la connoiſſance de la verité, mais les ſanctifier par le menſonge, par la parole de Pelage, le contrepied de ce que diſoit Jeſus Chriſt à ſon Pere, *Sanctifie les par ta verité, ta Parole eſt verité ?* briſer dans une explication toutes les armes de Pelage, faire voir que tous ſes argumens ſont des

ſophiſ-

ſophiſmes ; & puis dans l'application ſe ſervir de ces armes briſées pour percer le cœur ? ſe ſervir de ces ſophiſmes comme de l'épée à deux trenchans, pour penetrer juſqu'à la diviſion de l'ame & de l'eſprit, & des jointures & des moëlles, & pour juger les penſées & les intentions du cœur ?

Mr. Jurieu nous fera-t-il croire, que la doctrine de l'Egliſe Reformée ait le privilege de concilier toutes ces contradictions, ou de dire *oui* & *non* tout enſemble ſans ſe contredire ? Ou bien veut-il faire paſſer les Reformés pour ſi peu capables de faire des progrès dans la connoiſſance de la verité, qu'ils en ſont toûjours au premier pas ; que ſi-toſt qu'ils l'ont fait en avant, ils le refont en arriere ; qu'ils ne ſe ſont pas pluſtoſt avancés de Pelage à St. Auguſtin, qu'ils reculent de St. Auguſtin à Pelage, ſans ſavoir jamais à quoy s'en tenir ? Ou bien veut-il que l'on diſe, que les Docteurs Reformés ont un cœur double, qu'ils penſent d'un, mais qu'ils diſent d'autre ? qu'ils ne veulent avoir aucune tolerance pour ceux qui penſeront comme ils parleront, qui *penſeront à la Pelagienne* ; mais qu'ils ſavent pourtant *qu'il faut neceſſairement parler à la Pelagienne* ?

Quand Mr. Jurieu dit, que *dans les exhortations il faut neceſſairement parler à la Pelagienne*, il faut neceſſairement qu'il penſe l'une de ces trois choſes. I. Ou que la verité eſt contraire à la ſanctification, & que les moyens de la ſanctification ſont

contraires à la verité. II. Ou, que quoy qu'il n'y ait rien de plus propre à ſanctifier que la veüe de la verité, on eſt obligé de parler à la Pelagienne, parce que les eſprits des peuples ſont naturellement Pelagiens, & qu'il faut les prendre par leurs propres principes. III. Ou enfin, que quoy qu'il n'y ait point de doctrine plus propre pour la ſanctification que la doctrine orthodoxe, & que les peuples n'ayent aucun penchant pour le Pelagianiſme, cependant les Docteurs Reformés ont le malheur de ſavoir ſi peu mettre la doctrine de St. Auguſtin en ſon jour, & la faire enviſager comme il faut, qu'elle perd dans leur bouche toute ſa force, toute ſa beauté, toute ſon efficace ; qu'elle y devient même pernicieuſe, & que ce remede s'y change en poiſon, deſorte qu'ils n'oſeroient le mettre en pratique, & qu'ils ſont obligés de mener à la vertu par une route oppoſée à celle de la verité.

Deux choſes me perſuadent que la premiere de ces penſées n'eſt pas celle de Mr. Jurieu. L'une eſt, qu'il a été *unanime* dans le Projet executé au Synode de Rotterdam, & qu'ainſi il faut qu'il ait crû qu'on ne doit avoir *aucune tolerance* pour le Pelagianiſme, ni pour tout ce qui paſſe pour un Pelagianiſme couvert. Or quelle apparence qu'il eût été de cet avis, s'il croyoit que la verité Antipelagienne fût contraire à la ſanctification ? Une verité contraire à la ſanctification, ou aux moyens qui y portent, (s'il étoit poſſible qu'il y en eût de

telle)

telle) ne ſeroit-elle pas inutile au ſalut ? n'y ſeroit-elle pas même préjudiciable ? Les opinions oppoſées n y ſeroient-elles pas neceſſaires ? Seroit-ce donc des opinions intolerables ? Un Theologien ne devroit-il avoir *aucune tolerance* pour les moyens & les motifs qui portent à la ſainteté ?

Il eſt vray que ſi je n'avois que cette raiſon pour prouver que Mr. Jurieu ne tient pas aujourd'huy, *que la verité Antipelagienne ſoit contraire à la ſanctification*, elle ne ſeroit pas ſuffiſante ; on n'auroit qu'à me répondre, que Mr. Jurieu a changé de ſentiment depuis le Synode de Rotterdam, & qu'à preſent il n'eſt plus d'avis de n'avoir *aucune tolerance* pour les opinions qu'on appelle Pelagiennes, puis qu'il affirme que *dans les exhortations il faut neceſſairement parler à la Pelagienne.*

Mais que dira-t-on à ma ſeconde raiſon que voicy : c'eſt que tant s'en faut que Mr. Jurieu croye que l'Antipelagianiſme ſoit contraire à la ſanctification, qu'au contraire, dans ce même Livre où il dit, qu'*il faut neceſſairement parler à la Pelagienne*, il ſoûtient pourtant, *Qu'il eſt faux que la doctrine de la Predeſtination abſolüe & celle de la Grace efficace ſoient l'éponge de toutes les Religions : qu'au contraire cette doctrine tourne le cœur du côté de Dieu, & que la doctrine oppoſée ſeroit capable de perdre la Religion, ſi Dieu ne l'empêchoit.* C'eſt le titre de ſa quatorziéme Section, & dans la Section même il parle ainſi. „ Ce n'eſt pas que je vueille *P.* 111.

„ dire, qu'il n'y ait pas de pieté dans ces
„ grandes Communions de Proteſtans qui
„ traitent ſi mal & les Decrets abſolus, &
„ la Grace efficace par elle-même: mais
„ je dis que les *pieux* & les *devots* de ces
„ Communions ne ſont nos ennemis que
„ de parole, & que de cœur ils ſont dans
„ les mêmes ſentimens que nous. Il faut ſa-
„ voir cela, ajoûte-t-il avec une confiance
„ parfaite, c'eſt qu'il n'y a point de Pela-
„ giens ni de Semipelagiens entre les veri-
„ tables devots du Chriſtianiſme, dans
„ quelque Secte qu'ils ſoient. . . . Ces
„ erreurs ſont les hereſies des Docteurs, &
„ nullement des peuples. Et même entre
„ les Docteurs qui craignent veritable-
„ ment Dieu, & qui ont une pieté ſolide
„ & épurée, pendant qu'ils ſont Semipe-
„ lagiens pour l'eſprit, ils ſont Diſciples
„ de St. Auguſtin pour le cœur. . . . Il
„ n'y a proprement que cette methode de
„ la Predeſtination abſoluë, & de la Gra-
„ ce efficace, prevenante & determinan-
„ te, qui nous faſſe bien comprendre ce
„ que Dieu eſt, & ce que nous ſommes,
„ & par conſequent ce que nous luy de-
P. 116. „ vons. Il pretend faire voir enſuite, que
„ rien ne diſpoſe aux trois vertus qui ſont
„ l'ame de la Religion Chrêtienne, la foy,
„ la charité, & l'humilité, comme la me-
„ ditation de cette même methode de la
„ Predeſtination abſoluë, de la Grace ef-
„ ficace, prévenante & determinante . . .
P. 118. „ Et qu'au contraire les methodes oppoſées
„ ruïneroient la foy & la pieté, ſi Dieu ne
„ l'em-

„ l'empêchoit par une providence particu-
„ liere ; parce que dans leurs ſuites natu-
„ relles elles aneantiſſent les principaux
„ actes de la Religion, qui ſont la priere
„ & l'action de graces ; & que ſi ces me- *P.* 119.
„ thodes étoient veritables, la Religion
„ *ne ſeroit plus qu'une Comedie.* On a beau *P.* 121.
„ faire, dit-il encore, on ne rendra jamais
„ les vrais Chrêtiens Pelagiens & Semi-
„ pelagiens.

Voilà donc Mr. Jurieu fort éloigné de la premiere penſée, puis que, ſelon luy, pour être vray Chrêtien, pour avoir de la pieté & de la devotion, il faut du moins que le cœur ſoit diſciple de St. Auguſtin, quand l'eſprit ne le ſeroit pas ; & que quand le Pelagianiſme a gagné & l'eſprit & le cœur d'un homme, la Religion eſt perduë dans cet homme, il n'y en a plus que l'apparence & l'exterieur, il n'y a plus en luy de veritable pieté, de veritable devotion, ni par conſequent de veritable ſainteté.

D'où vient donc que *dans les exhortations* qui ſont faites pour porter à la pieté, à la devotion, à la ſainteté, il faut *neceſſairement parler à la Pelagienne* ?

C'eſt peut-être que les peuples & les particuliers à qui on adreſſe ces exhortations, ſont Pelagiens ou Semipelagiens pour l'eſprit, & qu'il faut s'accommoder à leurs principes, & argumenter par là pour les toucher plus fortement.

Non, ce n'eſt point cela. *Ces erreurs,* *P.* 113.
dit Monſieur Jurieu, *ſont les hereſies des*

Docteurs, & nullement celles des peuples.

De plus, s'il étoit vray que les peuples & les particuliers que l'on exhorte fussent disciples de Pelage pour l'esprit, ne seroit-ce pas être bien imprudent & bien temeraire, que d'employer les principes de ce même Pelage pour les porter à la repentance & à la sainteté, & que de les exciter à la vertu & aux bonnes œuvres, en supposant qu'ils ont raison de croire, ou avec Pelage, que Dieu leur a donné le pouvoir par la nature de suivre la vertu ou le vice, de choisir le bien ou le mal, la vie ou la mort; qu'ils n'ont pas perdu ce pouvoir par le peché, de telle maniere qu'ils ne puissent venir à la repentance quand Dieu les y invite; & qu'ils ne doivent attendre de luy d'autre grace que celle-là, puis qu'il ne tient qu'à eux d'en profiter: ou avec les Semipelagiens, que Dieu leur a donné ce pouvoir par une grace generale & suffisante, après laquelle ils sont dans un parfait équilibre entre le bien & le mal, ensorte qu'il est en leur liberté de se determiner de quel côté il leur plaira, & qu'ils n'ont besoin d'aucune autre chose qui les determine, puis que par la Grace suffisante ils ont receu le pouvoir de rendre efficace la Grace objective, qui est la predication de l'Evangile, & les exhortations à la repentance: Ne seroit-ce pas, dis-je, une grande temerité & une grande imprudence que d'employer ces principes pour toucher le cœur de ceux dont l'esprit en seroit

déja prevenu? Ne seroit-ce pas les confirmer dans ces principes? Ne seroit-ce pas courir risque de les plonger entierement dans le Pelagianisme, ou dans le Semipelagianisme? Hé que seroit-ce, s'il arrivoit qu'ils s'y enfonçassent jusqu'au cœur? que ces doctrines, après avoir prevenu leur esprit, vinssent à gagner leur cœur? Il est dangereux que le cœur ne se laisse preoccuper d'une doctrine par laquelle il sent qu'on le touche, qu'on l'émeut, qu'on l'excite à la vertu, à la pieté & à la saintété. Cependant, si par malheur cela arrivoit, la Religion, selon Mr. Jurieu, seroit perdüe chez ces pauvres peuples, ou chez ces pauvres particuliers; ils ne seroient plus de veritables Chrêtiens. On croiroit avoir élevé leurs vertus Chrêtiennes à un plus haut degré de perfection, sous ombre qu'ils paroîtroient plus saints & plus regenerés qu'auparavant: & tout au contraire on les auroit aneanties; la verité seroit, selon Mr. Jurieu, qu'il n'y auroit plus en eux de veritable pieté, ni de veritable devotion.

Si donc Mr. Jurieu nous dit, que *dans les exhortations il faut neceſſairement parler à la Pelagienne*, assûrons nous que c'est parce qu'il croit que les peuples ne sont NULLEMENT *Pelagiens ni pour le cœur*, ni même *pour l'esprit*; & qu'ainsi on ne court aucun risque en leur parlant à la Pelagienne, parce qu'il est sûr par avance, que ces principes heretiques sur lesquels on fondera les exhortations, ne feront

aucune impreſſion ni ſur leurs eſprits, ni ſur leurs cœurs.

Cela ſuffit pour nous faire comprendre que Mr. Jurieu ne voit aucun danger à exhorter à la Pelagienne: mais cela ne ſuffit pas pour nous faire comprendre quelle neceſſité il trouve à le faire de cette maniere, enſorte qu'il ait pû dire, non ſeulement qu'il n'y a pas de danger à cela, mais même qu'il faut *neceſſairement* le faire, *qu'il faut neceſſairement parler à la Pelagienne dans les exhortations.*

Puis que Mr. Jurieu eſt également perſuadé que la doctrine de St. Auguſtin eſt d'elle-même très-propre à produire toutes les vertus Chrêtiennes ; que celle de Pelage au contraire n'eſt capable que de les détruire, & que les peuples ne ſont *nullement Pelagiens ou Semipelagiens :* quelle raiſon peut-il avoir eüe de dire, qu'*il faut neceſſairement parler à la Pelagienne dans les exhortations ?*

Il faut de toute neceſſité qu'il ait eu la derniere penſée que j'ay dite, qui n'eſt pas fort avantageuſe pour nos Docteurs, ni pour luy-même par conſequent. Il faut qu'il ait crû, que & St. Auguſtin & tous ſes Diſciples, ſans s'en excepter luy-même, (car il n'excepte ni St. Auguſtin ni luy de ceux qui ne ſauroient ſe diſpenſer de parler à la Pelagienne dans les exhortations) Il faut, dis-je, qu'il ait crû que St. Auguſtin & tous ſes ſectateurs ont le malheur de ſavoir ſi peu mettre leur doctrine en ſon jour, & la faire enviſager comme il faut, qu'elle

qu'elle perd dans leur bouche ou entre leurs mains toute la force & toute l'efficace qu'elle a pour la ſanctification ; qu'elle y devient même pernicieuſe, & que ce remede s'y change en poiſon, deſorte qu'ils n'oſeroient le mettre en pratique quand il s'agit de travailler à la ſanctification & à l'amendement du peuple, & qu'ils ſe voyent obligés de le mener à la vertu par une route oppoſée à celle de la verité.

Sans mentir, ſi cette penſée eſt vraye, les Orthodoxes joüent bien de malheur, (pour me ſervir d'une expreſſion de Mr. Bayle) de ne pouvoir rien faire de bon de la verité du monde la plus Chrêtienne, la plus ſainte, la plus ſanctifiante ; d'être contraints de la laiſſer là quand il faut porter à la ſainteté, & d'emprunter les ruſes & les artifices de l'erreur directement oppoſée à cette verité.

Paradoxes étonnans ! Myſteres incomprehenſibles revelés par Mr. Jurieu ! Que les Paſteurs ne puiſſent ramener les hommes à Dieu par la doctrine qui *tourne le cœur du côté de Dieu* ; qui eſt celle de St. Auguſtin : *Qu'il faille neceſſairement* qu'ils les amenent à la repentance & à Dieu par *la doctrine qui ſeroit capable de perdre la Religion*, (& par conſequent de faire des Athées) *ſi Dieu ne l'empêchoit* ; qui eſt celle de Pelage : Que la ſeule doctrine que les *Pieux* & les *Devots* ayent dans le cœur ne doive pas paroître dans leur bouche quand ils veulent porter les autres à la pieté & à la devotion ! Que la doctrine de

pieté

pieté ne ſoit pas propre à inſpirer la pieté: Que la doctrine des devots ne ſoit pas bonne à faire des devots; & que pour porter à la pieté & à la devotion, *il faille neceſſairement* ſe ſervir de la doctrine oppoſée, qui eſt par conſequent celle de l'impieté & de l'indevotion: Que *la ſeule doctrine qui nous faſſe bien comprendre ce que Dieu eſt, & ce que nous ſommes, & par conſequent ce que nous luy devons*, (qui eſt celle de St. Auguſtin) ne ſoit pas propre à nous porter à luy rendre ce que nous luy devons; & qu'au contraire la doctrine qui nous fait le moins comprendre ce que Dieu eſt, & ce que nous ſommes, & par conſequent ce que nous luy devons, (qui eſt celle de Pelage) ſoit pourtant la plus propre, & même la ſeule propre à nous engager à nous acquitter de nos devoirs envers Dieu: Que *rien ne diſpoſe aux vertus, qui ſont l'ame de la Religion Chrêtienne, comme la meditation de la Predeſtination abſolüe, & de la Grace prevenante & determinante*; & que cependant cette meditation ſoit ſi peu propre à y diſpoſer des auditeurs, qu'en les exhortant aux vertus Chrêtiennes, *il faille neceſſairement leur parler à la Pelagienne*; qu'il faille ſe ſervir des methodes oppoſées à celles de St. Auguſtin; methodes pourtant *qui d'elles-mêmes ruineroient la foy & la pieté, ſi Dieu ne l'empêchoit par une Providence particuliere*: Qu'en exhortant les hommes à exercer tous les actes de la Religion, il faille le faire par une methode, *qui dans ſes ſuites naturelles*

relles aneantit les principaux actes de la Religion, qui ſont la priere & l'action de graces; qu'il faille le faire par la methode Pelagienne; qu'il faille le faire par une methode qui ne peut être juſte & conforme à la verité des choſes, à moins que *la Religion ne ſoit qu'une Comedie*: Qu'il faille travailler à faire de vrais Chrêtiens, ou à perfectionner ceux qui le ſont dêja, qu'il y faille travailler, dis-je, par le Pelagianiſme, quoy que *quelque choſe qu'on faſſe, les vrais Chrêtiens ne puiſſent jamais être ni Pelagiens, ni Semipelagiens*: Qu'on ne puiſſe tirer la lumiere, du Soleil; la pieté, de la doctrine de pieté; qu'on ne puiſſe tirer la concluſion des principes d'où elle ſuit; qu'on ne puiſſe ramener les hommes à Dieu par le chemin qui tourne le cœur du côté de Dieu: Qu'il faille neceſſairement tirer la lumiere des tenebres, la pieté d'une doctrine d'impieté, la concluſion des principes qui la renverſent, & *ramener les hommes à Dieu par le chemin qui éloigne de Dieu.* Qui eſt-ce qui ne s'écrieroit à l'ouïe de ces propoſitions ſurprenantes, *Myſteres incomprehenſibles!* Peut-on conteſter à la foy de celuy qui les embraſſe, la gloire d'avoir remporté une victoire ſur la raiſon, de l'avoir terraſſée, de l'avoir renverſée, d'en avoir triomphé de la maniere du monde la plus ſinguliere & la plus éclatante?

Après cela, qui oſeroit diſputer à Mr. Jurieu une operation immediate de Dieu dans l'œuvre de la converſion & de la ſanctifica-

tification? Que diront à cela ceux qui vantent tant la Parole, qui pretendent que c'eſt la ſemence de la regeneration; que Dieu convertit par la predication de l'Evangile, & qu'il ſanctifie par les exhortations des Prophetes, des Apôtres & de ſon propre Fils? N'eſt-il pas plus clair que le jour, que Dieu ne peut tirer la lumiere des tenebres, que par un acte immediat de ſa toute-puiſſance? qu'il n'y a que luy qui puiſſe inſpirer la doctrine de Saint Auguſtin par des leçons Pelagiennes? qui puiſſe perſuader une concluſion par les principes qui prouvent le contraire? qui puiſſe approcher les hommes de luy par le chemin qui en éloigne? & qu'en un mot, puis que la methode que l'on ſuit en exhortant, *aneantit dans ſes ſuites naturelles les principaux actes de la Religion*, c'eſt uniquement à la *Grace Immediate* qu'il faut rapporter toute l'efficace ſalutaire que les Novateurs attribüent aux exhortations? Ce n'eſt donc pas aſſez de dire avec quelques Orthodoxes, que ſans la Grace Immediate la Parole ſeroit *une épée de plomb*, & *une ſemence ſans germe*; il faut ajoûter, qu'une partie de cette Parole, ſavoir les exhortations qu'elle contient, ſeroit un poiſon dangereux, puis que cette partie eſt fondée ſur les principes du Pelagianiſme, car le St. Eſprit luy-même y a parlé à la Pelagienne, du moins s'il eſt vray que *dans les exhortations il faille neceſſairement parler à la Pelagienne*; ce que Mr. Jurieu ſe fait fort de demontrer, ſans doute, puis qu'il l'a avancé.

Quel-

Quelqu'un aura peut-être de la peine à digerer cette derniere propoſition, que *dans les exhortations le St. Eſprit a parlé à la Pelagienne*; qui eſt une conſequence du principe de Mr. Jurieu. Quoy? dira-t-on, le Saint Eſprit eſt-il donc luy-même incapable de propoſer la doctrine orthodoxe d'une maniere ſanctifiante & ſalutaire? A-t-il auſſi beſoin de recourir aux artifices de l'erreur pour porter à la repentance? Mais pour moy, je ne voy rien là qui m'embarraſſe. Après les reflexions que je viens de faire, je comprens qu'il y a de l'œconomie dans cette conduite, & que le St. Eſprit en a uſé de la ſorte, afin que quand les Fidéles feront reflexion ſur la contrarieté qui ſe trouve entre leurs ſentimens & leurs vertus Chrêtiennes d'un côté, & de l'autre les principes ſur leſquels les exhortations ſont fondées, ils ſoient parfaitement convaincus que Dieu ne leur a pas inſpiré de tels ſentimens & de telles vertus par ſa Parole & par ſes exhortations, mais par ſa vertu immediate & toute-puiſſante.

Veritable raiſon pourquoy il faut exhorter à la Pelagienne.

J'ay donc fait tantôt une énumeration inſuffiſante des raiſons qui obligent à parler à la Pelagienne dans les exhortations; il y en faloit ajoûter une quatriéme, qui ſera ſans doute celle que Mr. Jurieu reconnoîtra pour veritable, ſavoir, *Afin que ne pouvant attribuer à la parole & aux exhortations les fruits de la repentance & de la pieté, on ſoit obligé de reconnoître qu'une operation immediate du St. Eſprit en eſt la veritable cauſe.*

En

En effet, quand un Chrêtien Orthodoxe comparera les exhortations de l'Ecriture avec les ſentimens de ſon cœur, il ne manquera jamais de donner gloire à l'operation immediate, & de dire, „ Tous les diſ-

Reflexions d'un Chrétien Orthodoxe.

„ cours preſſans & toutes les exhortations „ que le St. Eſprit nous adreſſe dans ſa Pa- „ role, *Nous vous ſupplions pour Chriſt que „ vous ſoyez reconciliés à Dieu. Je vous „ exhorte par les compaſſions de Dieu, que „ vous preſentiez vos corps en ſacrifice. Ve- „ nez à moy, vous tous qui êtes travaillés „ & chargés. Jeruſalem, Jeruſalem, ... „ combien de fois ay-je voulu aſſembler en „ un tes enfans .... & vous ne l'avez „ point voulu! Vous ne voulez point venir à „ moy pour avoir la vie. Convertiſſez-vous, „ convertiſſez-vous, he! pourquoy mour- „ riez-vous? Ceſſez de mal faire, appre- „ nez à bien faire. Recherchez droiture. „ Faites vous un cœur nouveau & un eſprit „ nouveau. Je mets devant vos yeux le „ bien & le mal, la vie & la mort: choiſiſ- „ ſez donc le bien, afin que vous viviez. Je „ me tiens à la porte, & je frappe: ſi quel- „ qu'un m'ouvre, j'entreray chez luy, & „ je ſouperay avec luy. Si quelqu'un ſe puri- „ fie s'étant ſeparé des vices, il ſera un „ vaiſſeau à honneur agreable au Seig- „ neur.*

„ Tous ces diſcours, dis-je, & une infi- „ nité de ſemblables qui compoſent du „ moins la moitié des Livres Sacrés, me fe- „ roient naturellement conclure, que nous „ avons la force de faire ce que Dieu deman-

„ de

„ de de nous avec tant d'inſtances, tant d'em-
„ preſſement, tant de repetitions; & que
„ quand il nous a fait la grace de nous preve-
„ nir par ſa vocation à la repentance, &
„ par les offres de ſa miſericorde, il ne tient
„ qu'à nous de le ſuivre, d'accepter ſes of-
„ fres, & de marcher dans le chemin qu'il
„ nous marque avec tant de ſoin.

„ C'eſt donc la ſeule operation immedia-
„ te qui m'empêche de tomber dans ce ſens,
„ qui me fait croire le contraire, qui redreſ-
„ ſe mon eſprit & mes penſées, & qui a-
„ près toutes les inſtances & toutes les ſolli-
„ citations de Dieu, m'apprend à ne luy
„ donner point d'autre réponſe que, *Seig-*
„ *neur, faites en moy ce que vous comman-*
„ *dez, & après cela commandez ce qu'il*
„ *vous plaira.* Au lieu que ſi je ſuivois les
„ penſées que ces exhortations me font naî-
„ tre, je répondrois: Seigneur, tes com-
„ mandemens ſont juſtes & équitables de
„ toutes manieres; ils le ſont en eux-mêmes,
„ ils le ſont par rapport à moy. Tu ès équi-
„ table & juſte toy-même en me les adreſ-
„ ſant. Je reconnois que je ſuis obligé de
„ les obſerver. Tu n'exiges rien de moy que
„ tu ne m'ayes donné le pouvoir d'accom-
„ plir. Tu n'ès point un maître rude qui
„ vueilles moiſſonner là où tu n'as point ſe-
„ mé. J'aurois tort de dire en mon cœur,
„ Qui pourroit monter au ciel, qui pour-
„ roit deſcendre dans l'abîme? Tu ne me
„ commandes rien de ſemblable, rien qui
„ me ſoit impoſſible. Tes commandemens
„ ſont près de moy, dans ma bouche, dans

„ mon

„ mon cœur. Près de moy ; je n'ay point à
„ courir loin pour les executer : dans ma
„ bouche ; tu me les as appris : dans mon
„ cœur ; il dépend de mon cœur & de ma
„ volonté de les faire. C'eſt donc à moy,
„ Seigneur, de faire ce que tu me comman-
„ des. Mais outre que mon devoir m'y obli-
„ ge, tu as la bonté de m'y engager par mon
„ propre intereſt ; tu promets une remune-
„ ration infinie à mon obeïſſance, qui d'el-
„ le-même pourtant ne pourroit rien meri-
„ ter de toy, fût-elle parfaite, puis que je te
„ la dois toute entiere en qualité de ta crea-
Pſ. 119. „ ture. *Je conclus donc, ô Eternel, que*
v. 8. „ *ma portion eſt de garder tes paroles. Je*
v. 57. „ *veux garder tes ſtatuts. J'ay pris pour*
v. 111. „ *heritage perpetuel tes témoignages. J'ay*
v. 112. „ *encliné mon cœur à accomplir toûjours tes*
v. 106. „ *commandemens juſqu'au bout. J'ay juré,*
„ *& je le tiendray, d'obſerver les ordon-*
„ *nances de ta juſtice.* C'eſt là, Seigneur,
„ ma reſolution ſincere : aide moy toy-mê-
„ me à l'executer. Eloigne de moy les oc-
„ caſions de mal faire. *Ne m'induis point en*
v. 8. „ *tentation. Ne m'abandonnes point à mes*
„ *paſſions*, & aux objets qui les émeuvent.
v. 10. „ *Ne me fay point fourvoyer de tes comman-*
v. 19. „ *demens; ne les cache point de moy.* Ote
v. 29. „ *moy le moyen d'être ſeduit.* Ne m'expoſe
„ point aux charmes trompeurs de la chair
v. 29. „ & du monde. *Fay moy toûjours la grace*
v. 33. „ *de me donner ta Loy. Enſeigne moy toû-*
„ *jours tes ſtatuts*, qui ſont tout enſemble
„ *& le chemin où je dois marcher, & la*
v. 105. „ *lumiere qui doit me guider. Donne moy*

„ *toû-*

„ *toûjours intelligence.* Donne moy toû- *v.* 34.
„ jours ta Loy, qui eſt la ſource de la ſageſ-
„ ſe & de l'intelligence; & par là, Seig-
„ neur, *Achemine moy toûjours au ſentier* *v.* 35.
„ *de tes commandemens*; *encline toûjours* *v.* 36.
„ *mon cœur à tes témoignages*, comme tu
„ fais aujourd'huy.

„ Sans la Grace Immediate voilà de quel-
„ le maniere j'aurois crû devoir répondre
„ aux exhortations & aux ſollicitations de
„ Dieu. Je me ſerois imaginé qu'après
„ qu'il a daigné m'inviter à la repentance, &
„ m'offrir ſa miſericorde & ſa paix, c'eſt à
„ moy à me determiner à luy obeïr & à ac-
„ cepter ſes offres; que ce n'eſt pas à luy à le
„ faire pour moy; qu'il m'y porte aſſez
„ puiſſamment par ſes promeſſes & par ſes
„ menaces, ſi je veux y faire attention; que
„ c'eſt fort ſerieuſement qu'*il jure qu'il ne*
„ *veut point la mort du pecheur*, *mais ſa*
„ *converſion & ſa vie*; que par conſequent
„ le pecheur n'eſt pas incapable d'écouter ce
„ ſerment & d'en profiter; qu'autrement il
„ ne le puniroit jamais à cauſe de ſon impe-
„ nitence; & qu'ainſi tout ce que je dois luy
„ demander eſt, de *ne m'induire point en*
„ *tentation*, de ne permettre pas que je me
„ trouve dans certaines circonſtances dans
„ leſquelles il eſt très-difficile de ne ſe laiſ-
„ ſer pas entraîner au peché, & de n'ou-
„ blier pas les loix de Dieu.

„ Mais la Grace Immediate me fait dire:
„ Seigneur, quoy que vous parliez aux pe-
„ cheurs comme s'ils étoient capables de
„ vous écouter & de vous obeïr, ils ne ſont

„ pour-

„ pourtant rien moins que cela. Vous au-
„ riez beau frapper leurs oreilles, tonner,
„ promettre, menacer; jamais ils ne se re-
„ veilleroient de leur lethargie, si vous n'a-
„ giſſiez ſur eux d'une toute autre maniere:
„ vous ne ſauriez les émouvoir que par un
„ miracle immediat de vôtre puiſſance infi-
„ nie: Miracle par lequel vous les preve-
„ nez une ſeconde fois, ſans que vos pre-
„ mieres graces leur ayent ſeulement fait
„ penſer à vous demander du ſecours pour
„ rompre leurs chaînes : Miracle dont ils
„ ſont tous également indignes, qui leur eſt
„ également neceſſaire à tous pour répon-
„ dre à vôtre vocation, mais que vous ne
„ faites pourtant qu'en faveur de quelques-
„ uns, quoy que vous adreſſiez vôtre voca-
„ tion à tous, & que vous puniſſiez ceux
„ qui n'y répondent pas, avec autant de
„ ſeverité que s'il n'étoit beſoin d'aucun mi-
„ racle pour vous obeïr: Miracle enfin ſi
„ neceſſaire, que depuis que vous m'en avez
„ revelé la neceſſité, je n'ay plus, Seigneur,
„ d'autre priere à vous faire que celle-cy,
„ *Faites en moy ce que vous commandez,*
„ *& après cela commandez ce qu'il vous*
„ *plaira.*

„ Sans la Grace Immediate les exhorta-
„ tions à la priere, *Priez ſans ceſſe. Si quel-*
„ *qu'un a faute de ſageſſe, qu'il la deman-*
„ *de à Dieu. Invoque moy au jour de ta*
„ *détreſſe, & je t'en tireray*, me feroient
„ croire qu'après ces avertiſſemens & ces
„ preceptes, il eſt du moins en nôtre pou-
„ voir de prier Dieu, & de luy demander du

„ ſe-

„ ſecours ſelon nos beſoins, ſans attendre
„ une autre grace qui nous faſſe prier.

„ Mais la Grace immediate m'apprend
„ que mes prieres mêmes dépendent d'un
„ ſecours immediat qui ne dépend point de
„ moy; & qu'ainſi non ſeulement il ne dé-
„ pend pas de moy de trouver le ſecours qui
„ m'eſt neceſſaire, mais qu'il ne dépend
„ pas même de moy de le chercher & de le
„ demander, puis qu'il eſt certain qu'une
„ choſe ne dépend point de moy, quand
„ elle dépend abſolument d'une autre qui
„ ne dépend point de moy. Or conſtam-
„ ment l'action immediate de Dieu ne dé-
„ pend de moy en aucune maniere.

„ De dire, que ce n'eſt pas la Grace im-
„ mediate ſeule qui me perſuade le contrai-
„ re de ce que les exhortations de Dieu me
„ porteroient d'elles-mêmes à croire; d'en-
„ treprendre de prouver par l'Ecriture mê-
„ me, que c'eſt Dieu qui nous détermine à
„ luy obeïr, & non pas nous qui nous y
„ determinons; & qu'il nous y determine
„ par une action invincible, toute differen-
„ te des motifs qu'il nous propoſe; d'alle-
„ guer ſur cela, *Convertyſ nous, & nous ſe-*
„ *rons convertis. Tire nous, & nous cour-*
„ *rons après toy. Nul ne peut venir à moy,*
„ *ſi le Pere qui m'a envoyé ne le tire. C'eſt*
„ *Dieu qui produit en vous le vouloir & le*
„ *parfaire*, & quelques autres paſſages, ce
„ ſeroit perdre le temps, parce qu'il n'y en
„ a aucun ſur quoy les partiſans de la liberté
„ & de la force de la volonté ne trouvent
„ des réponſes aſſez plauſibles, & après leſ-

„ quelles il faut avoüer que les argumens „ que nous tirons de ces paſſages ne ſont „ plus des demonſtrations convaincan- „ tes.

„ Ils diront, par exemple, au premier, „ que cela veut dire, *Fay nous retourner de „ captivité, & nous ſerons delivrés.*

„ Au ſecond, ils ne feront qu'ajoûter un „ mot qui peut être ſous-entendu, *Tire nous „ par tes bienfaits*, comble nous de biens „ & de faveurs, & nous ne courrons plus „ après les Dieux étranges, nous ne ſervi- „ rons que toy.

„ Au troiſiéme, *Si mon Pere ne le tire*, „ ils ajoûteront, *S'il ne le tire par ſes mira- „ cles, par les miracles qu'il m'a donné de „ faire.* Ils diront que Jeſus-Chriſt oppoſe „ icy ſon veritable Pere à celuy qu'on eſti- „ moit l'être; que les Juifs ſuppoſans que „ Joſeph étoit ſon pere, murmuroient de „ ce qu'il diſoit, *Je ſuis deſcendu du ciel*; „ que ſur cela il les avertit de ne s'aheurter „ pas à cette apparence & à cette opinion „ vulgaire: *Ne murmurez point entre vous. „ Nul ne peut venir à moy, ſi le Pere qui „ m'a envoyé ne le tire.* Comme s'il diſoit, „ Ne trouvez pas mauvais que je me diſe „ envoyé du ciel, ſous ombre que Joſeph „ paſſe pour mon pere. Bien loin que la „ connoiſſance de mon Pere ſoit un obſta- „ cle à croire ce que je vous dis, vous ne „ ſauriez le croire juſqu'à ce que vous ſa- „ chiez effectivement qui eſt mon Pere, „ Celuy qui paſſe pour tel vous empêche „ de venir à moy: mais au contraire, il n'y

» a que celuy qui l'eſt en effet qui puiſſe » vous attirer à moy. *Nul ne peut venir* » *à moy, ſi Dieu qui eſt le Pere qui m'a en-* » *voyé ne le tire, en luy faiſant connoître* » *que c'eſt luy-méme qui eſt mon Pere.* Cette » attraction, ajoûteront-ils, ne ſignifie » donc ni une attraction immediate, ni une » attraction invincible & à laquelle on ne » puiſſe reſiſter, ſi on ne veut pas faire at- » tention aux argumens qui prouvent que » Jeſus eſt le Fils de Dieu. Jeſus-Chriſt dit » bien, que nul ne peut venir à luy, que » ſon Pere ne le tire: mais il ne dit pas, que » ceux que ſon Pere tire ne puiſſent s'em- » pêcher de venir à luy, s'ils veulent reſiſter » au St. Eſprit.

» Sur le quatriéme ils diront, que nous ne » ſavons pas s'il ne s'agit point icy des dons » miraculeux que les Philippiens avoient » receus, & de l'humilité que devoient a- » voir ceux qui en étoient mieux partagés » que les autres; que deux ou trois choſes » le peuvent faire ſoupçonner.

» I. Le terme de *κοινωνία πνεύματος, com-* » *munion d'eſprit*, verſ. 1.

» II. L'exemple de la profonde humili- » té de Jeſus-Chriſt, quoy qu'*il fût en forme* *v. 6.* » *de Dieu*, & qu'il eût receu l'Eſprit ſans » meſure: cet exemple paroiſſant inſinuer, » que l'Apôtre parle aux Philippiens ſur l'a- » vantage qu'ils avoient *d'être participans* » *du St. Eſprit.*

» III. Les expreſſions mêmes du paſſa- *v. 13.* » ge, ἐνεργῶν, ἐνεργεῖν, qui ne s'employent » guere que quand il s'agit d'operations mi-

„ raculeuſes & extraordinaires. Il eſt cer-
„ tain que c'en eſt le ſens dans le 3. des Gala-
„ tes, verſ. 5. Celuy qui vous fournit l'eſ-
„ prit, *& qui opere les vertus en vous:* ὁ
„ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν. Suivant cela il fau-
„ droit tourner, *C'eſt Dieu qui opere mira-*
„ *culeuſement en vous & la reſolution de*
„ *faire des miracles, & l'execution de cette*
„ *reſolution. Que cet avantage ne vous ren-*
„ *de donc pas orgueilleux, de peur que Dieu*
„ *ne vous en prive. N'en prenez aucune oc-*
„ *caſion de vous licentier, comme ſi le ſa-*
„ *lut ne pouvoit plus vous manquer. Que*
„ *cela ne vous empêche pas de travailler*
„ *toûjours à vôtre propre ſalut avec une*
„ *ſainte frayeur & un tremblement raiſon-*
„ *nable, c'eſt-à-dire, avec toute l'humili-*
„ *té, tout le ſoin, & toute la circonſpection*
„ *imaginable.*

„ Quoy qu'il en ſoit, ajoûteront-ils,
„ qu'on l'entende comme on voudra, qu'on
„ l'explique des operations extraordinaires,
„ ou des operations ordinaires de Dieu; il
„ eſt toûjours clair que l'Apôtre les fait
„ dependre de la liberté des Philippiens,
„ & de la maniere dont ils voudront tra-
„ vailler eux-mêmes à attirer la benedic-
„ tion de Dieu. Il les exhorte à travailler
„ autant & plus en ſon abſence qu'en ſa
„ preſence, parce que ce n'eſt pas de luy,
„ mais de Dieu, qui eſt toûjours preſent,
„ qu'ils doivent attendre l'approbation &
„ la benediction. Il ſuppoſe donc que s'ils
„ ne travaillent eux-mêmes, Dieu n'opere-
„ ra pas. Il ne parle donc pas d'une ope-

„ ration

„ration prevenante & independante de
„ nous.

„ Si vous leur objectez ces deux autres
„ passages, *Je mettray ma Loy en leurs*
„ *cœurs, & l'écriray dans leurs entende-*
„ *mens. J'ôteray le cœur de pierre, & je*
„ *vous en donneray un de chair :* ils vous di-
„ ront que toutes ces expressions sont ma-
„ nifestement figurées & metaphoriques;
„ que nous reconnoissons nous-mêmes
„ qu'on ne peut les presser à la rigueur, , ni
„ les prendre dans le sens literal sans tom-
„ ber dans des absurdités ridicules : que cela
„ étant, nous n'en saurions tirer contre eux
„ aucun argument convaincant, parce qu'il
„ leur est aussi permis qu'à nous d'expli-
„ quer ces figures par ce qui leur paroît être
„ du sens commun & de l'Analogie de la
„ foy; que l'un & l'autre les portent à ne
„ conclure autre chose de ces passages, que
„ l'excellence de la Loy de Jesus-Christ,
„ par dessus celle de Moïse, c'est-à-dire, en
„ general de la Religion Chrêtienne par
„ dessus la Religion Judaïque; celle-cy n'é-
„ tant écrite que sur des tables de pierre, &
„ n'étant composée que de ceremonies &
„ d'ordonnances, qui ne sont pas si propres
„ de beaucoup à éclairer l'entendement &
„ à toucher le cœur, que l'est la Religion
„ de Jesus-Christ : & qu'enfin toutes ces
„ expressions n'établissent point la Grace
„ efficace par elle-même; qu'elles ne signi-
„ fient point que Dieu mettra ses loix dans
„ le cœur, sans qu'on puisse l'empêcher
„ par ses vices, & sans que l'on se donne la

„ peine d'y faire attention & de les mediter,
„ puis que Dieu même nous exhorte par
„ tout à écouter ſon Fils : ce qui ſuppoſe
„ manifeſtement, que ſi nous ne voulons
„ pas l'écouter, ſes loix n'entreront pas dans
„ nos cœurs.

„ Ils donneront des réponſes ſemblables
„ à tous les paſſages qu'on apportera contre
„ eux. Sur tous ceux qui parlent de l'im-
„ puiſſance de l'homme, ils répondront en
„ general, ou que ce ſont des hyperbo-
„ les, dont ils vous apporteront des exem-
„ ples inconteſtables tirés de l'Ecriture mê-
„ me; ou qu'ils prouvent ſeulement la ne-
„ ceſſité d'une Grace ſuffiſante qui donne le
„ pouvoir, mais nullement une operation
„ qui determine la volonté d'une maniere
„ invincible & irreſiſtible.

„ Outre cela, quand il y auroit en faveur
„ de la Grace efficace par elle-même quel-
„ ques paſſages dont ils ne pourroient pas
„ ſe tirer; il eſt ſûr que le nombre en ſeroit
„ ſans comparaiſon plus petit, que le nom-
„ bre des exhortations & des autres en-
„ droits de l'Ecriture qu'ils peuvent alle-
„ guer de leur côté & qui les favoriſent ma-
„ nifeſtement; & qu'ainſi, à en juger par
„ l'Ecriture, la raiſon ne balanceroit pas à
„ ſe determiner en faveur des partiſans de
„ la liberté. Que les Pajoniſtes donc qui
„ font tant de cas de la Parole, & qui la
„ prennent pour la cauſe de la foy, ſous om-
„ bre que Saint Paul dit, *La foy eſt de*
„ *l'ouïe, & l'ouïe eſt de la Parole de Dieu*;
„ que ces gens-là, dis-je, renoncent au dog-

„ me

» me de la Grace efficace par elle-même,
» pour lequel ils disent qu'ils sont aussi zé-
» lés que nous; ou qu'ils avoüent qu'ils en
» sont persuadés par une Grace immediate:
» à moins qu'ils ne se contentent de l'ap-
» puyer de raisons purement philosophi-
» ques. Mais faire ce dernier, ce seroit pre-
» tendre que les Chrêtiens *se sont comme les*
» *Philosophes*, par l'évidence des raisons.
» Il ne seroit pas bien seant d'avancer une
» telle chose. Ainsi il faut qu'ils recourent
» à une operation immediate, & par con-
» séquent qu'ils confessent qu'il y en a
» une.

Usage des exhortations à la Pelagienne.

Voilà donc à quoy servent tous les discours à la Pelagienne qui se trouvent dans l'Ecriture même. Ils servent à refuter les Pajonistes, qui nient qu'il y ait aujourd'huy des operations immediates; & à convaincre tous les deffenseurs de la Grace efficace, que par cela même *qu'ils croyent la Grace efficace*, il faut qu'il y ait une Grace immediate qui leur inspire des pensées contraires à celles que l'Ecriture leur feroit naître. Et encore une fois, c'est sans doute ce qui a fait dire à Mr. Jurieu, que *dans les exhortations il faut necessairement parler à la Pelagienne.*

J'espere que tous les Orthodoxes, & en general tous les vrais deffenseurs de la Grace efficace, acquiesceront à cette raison, & qu'ils ne contesteront point à Mr. Jurieu, qu'il ne faille necessairement parler à la Pelagienne dans les exhortations, ni que le St. Esprit luy-même n'en ait usé de la sorte.

Nouvelles difficultés. Comment fermer la bouche aux Heretiques.

Mais je crains qu'il ne ſoit pas ſi facile de fermer la bouche aux Heretiques & aux Novateurs. Je crains qu'ils ne ſe prevalent extremement de cet aveu de Mr. Jurieu, qu'il faut parler à la Pelagienne dans les exhortations, & que les Auteurs Sacrés l'ont fait eux-mêmes. Je crains qu'ils ne traitent de chimerique la raiſon que nous venons de ſuppoſer qu'il en apportera.

Quoy! diront-ils, il faut cela pour vous aſſûrer qu'il y a aujourd'huy une operation immediate, qui vous fait croire, (contre le ſens naturel de preſque toute l'Ecriture) que l'efficace de la Grace eſt invincible & independante de la volonté de l'homme? Et comment ſavez-vous que c'eſt effectivement une operation immediate qui vous fait croire cela, & non pas une fauſſe imagination? Qui vous aſſûre que dans cette occaſion, *croire contre l'Ecriture eſt un ouvrage immediat du Saint Eſprit*, quoy que dans toute autre occaſion vous l'appellaſſiez vous-mêmes *un effet des préjugés & de l'entêtement*? Qui vous dit en un mot que c'eſt une Grace immediate, qui ma'gré les principes ſur leſquels roulent toutes les exhortations de l'Ecriture, vous fait croire une Grace efficace par elle-même? Avez-vous des revelations interieures? Etes-vous des Enthouſiaſtes? Entendez-vous le Saint Eſprit vous reveler en ſecret des choſes qu'il n'a pas revelées dans les Livres Sacrés, & dont il y a même ſuppoſé manifeſtement le contraire? Vous pretendez l'apprendre de quelques paſſages de l'Ecriture elle-même.

me. Mais quelle certitude avez-vous que vous ne vous trompez pas dans l'explication de ces paſſages? Ne peut-on leur donner aucun ſens raiſonnable, aucun ſens qui ne ſoit contradictoire, & qui ne repugne au ſens commun, à moins que l'on n'en concluë que l'efficace de la Grace eſt independante de nôtre volonté? Vous ne ſauriez ſoûtenir cela: & quand vous le ſoûtiendriez, oſeriez-vous dire que le nombre de ces paſſages approche du nombre de ceux qui ſuppoſent neceſſairement, que c'eſt à nous à profiter de la Grace & à la rendre efficace, & qui ſans cette ſuppoſition ne ſauroient recevoir aucun ſens qui ne ſoit contradictoire? Qui vous enſeigne donc à expliquer la plus grande partie de l'Ecriture par la plus petite? C'eſt la Grace immediate, dites-vous. Mais comment le ſavez-vous? I. Comment ſavez-vous qu'il y a une Grace immediate efficace par elle-même? II. Suppoſé qu'il y en ait une, comment ſavez-vous que c'eſt elle qui vous determine à expliquer le plus grand nombre de paſſages par le plus petit?

C'eſt par l'Ecriture, direz-vous, que nous ſavons qu'il y a une Grace immediate, & que cette Grace immediate nous conduit dans l'interpretation de l'Ecriture. Mais ne voyez-vous pas que vous tombez dans un cercle auſſi vicieux que celuy des Catholiques-Romains, quand ils prouvent l'Ecriture par l'Egliſe, & l'Egliſe par l'Ecriture? *Vous êtes perſuadés de la Grace immediate par des paſſages de l'Ecriture; & vous êtes*

assûrés du vray sens de ces passages mêmes par la Grace immediate. J'espere qu'enfin je trouveray icy le bout de vos réponses. Car je demande, Qui vous assûre que vous entendez bien l'Ecriture dans les endroits où vous croyez qu'elle enseigne vôtre Grace immediate ?

Vous ne direz pas que c'est le sens commun. Car vous ne voulez pas que les Chrêtiens se fassent comme les Philosophes, par l'usage du sens commun tout seul. Vous ne voudriez pas qu'il fust dit que le premier de vos Articles de foy, celuy que vous regardez comme le fondement de tous les autres, n'eût luy-même point d'autre fondement que la droite Raison. Vous voulez que la foy soit l'ouvrage du St. Esprit, & non l'ouvrage du bon sens tout seul. Vous voulez qu'elle soit fondée sur un instinct du Saint Esprit, & non sur les notions communes toutes pures. Et la prudence veut que vous en usiez de la sorte pour l'interêt de vôtre Grace efficace par elle-même. Car que deviendroit-elle, si vous preniez le bon sens pour l'interprete de l'Ecriture? Si vous disiez que c'est le bon sens uniquement qui vous fait trouver vôtre Grace immediate en tels & tels passages de l'Ecriture: je vous dirois, Ou le bon sens peut vous tromper, ou il ne le peut. S'il peut vous tromper, comment savez-vous qu'il ne vous trompe point actuellement? Vous n'avez plus de certitude que vous ne vous trompez pas dans l'application de ces passages dans lesquels vous croyez voir une Grace immedia-

te.

te. Et s'il ne peut vous tromper, je vous permets à la verité d'être perſuadés de la doctrine d'une Grace immediate, s'il vous la fait voir clairement en quelques endroits de l'Ecriture; mais je ſoûtiens auſſi que vous ne pourrez plus être perſuadés d'une Grace efficace par elle-même, parce que le bon ſens vous fera voir clairement, que preſque toute l'Ecriture enſeigne directement le contraire, ou le ſuppoſe neceſſairement. Vous aurez beau pretexter une direction immediate dans l'explication des paſſages qui regardent la queſtion de la Grace efficace: je vous ſoûtiendrai toûjours, que puis que le bon ſens ne peut nous tromper, il eſt impoſſible que vous ſoyez dirigés immediatement du St. Eſprit, lors que vous expliquez l'Ecriture d'une maniere qui repugne au bon ſens & qui le renverſe.

Que répondrez-vous donc? Oſerez-vous bien avoir recours à un cercle que nous ne pouvons ſupporter dans les Docteurs de l'Egliſe Romaine? Oſerez-vous dire, *Je croy la Grace immediate par tels & tels paſſages de l'Ecriture; & c'eſt par la Grace immediate elle-même que je ſuis aſſûré qu'il faut expliquer ces paſſages comme je les explique*? Non aſſûrément, vous n'oſeriez répondre de cette maniere. Vous ſentez bien qu'il implique contradiction que chacune de ces perſuaſions ſoit également & la cauſe & l'effet de l'autre. Il implique contradiction que la cauſe ſoit produite par ſon effet. Si ſans la Grace immediate vous

n'auriez pas sû qu'il faut expliquer tels & tels passages comme vous les expliquez, il ne se peut que ce soient ces passages eux-mêmes qui vous fassent croire la Grace immediate. Car vous la font-ils croire avant que vous les ayez expliqués, ou après que vous les avez expliqués? Dire que c'est avant que vous les ayez expliqués, ce seroit dire qu'un discours vous persuade avant que vous l'entendiez, qu'une chose agit avant que d'être. Ce n'est donc qu'après que vous les avez expliqués; ce n'est même qu'après que vous êtes assûrés que vous les avez expliqués dans leur vray sens. Et qu'est-ce qui vous donne cette assûrance? Qu'est-ce qui vous fait connoître que vous les avez bien expliqués? Sont-ce ces passages eux-mêmes qui vous le font connoître? Vous le croyez. Mais il s'agit de cela même, de savoir si vous les entendez bien, ou non. Est-ce la Grace immediate? Vous le croyez encore. Mais c'est encore là nôtre question toute pure. Il s'agit de savoir quelle raison vous avez de croire que c'est une Grace immediate qui a tourné ainsi vos pensées, & que ce n'est ni l'éducation ni les prejugés. Il faut donc malgré que vous en ayez, que vous renonciez à cette These, que c'est l'Ecriture qui vous assûre qu'il y a aujourd'huy une Grace immediate; & que vous en reveniez à quelque sentiment interieur, different du sens même des passages. Mais si vous recourez ainsi à quelque sentiment interieur que vous ne puissiez definir ni exprimer; je vous demanderay s'il ne se pourroit point

que

que ce que vous prenez pour quelque choſe de miraculeux, ne fût qu'une pure imagination; & je vous avouëray franchement que pour moy, quoy que ma conſcience me rende témoignage que ma foy, mon eſperance & ma charité ſont fort ſinceres, je ne trouve pourtant dans mon cœur aucun mouvement ni aucun ſentiment qui ne me ſoit inſpiré par les objets ſpirituels, à proportion de l'attention avec laquelle je m'applique à les mediter, ou en general par la conduite de la Providence envers moy, ſelon que je m'occupe à y refléchir & à en profiter.

Moyen de ſe tirer de ces difficultés.

De bonne foy, que répondre à cela? De quel côté ſe tourner? Pour moy je croy, ſauf le meilleur avis de Mr. Jurieu, que le party que les Orthodoxes doivent prendre, eſt d'accommoder leur ſtyle aux perſonnes auſquelles ils auront affaire. Quand ils parleront entre eux, ils n'ont que faire de s'embaraſſer de l'origine de leur perſuaſion d'une Grace immediate. Que ce ſoit la Grace immediate même, ou que ce ſoit l'Ecriture qui ſoit la cauſe de cette perſuaſion, il n'importe; il ſuffit qu'ils l'ont. Mais en diſputant contre les adverſaires, quand on aura affaire à des Enthouſiaſtes, à des Trembleurs, il faudra parler à la Pajoniſte, & ſoûtenir fortement que le Saint Eſprit ne nous enſeigne que par des moyens; qu'il ne nous illumine que par la Revelation écrite; qu'il ne nous perſuade aucune verité, & ne nous fait ſentir aucun objet ſpirituël que par le moyen de l'Ecriture Sainte & des autres voyes exterieures. Et au contraire,

quand on aura affaire à des Pajoniſtes, ou à des Pelagiens, il faudra parler à l'Enthouſiaſte, & leur dire nettement: „ Si vous „ ne ſentez pas la Grace immediate, tant pis „ pour vous. Quant à nous, nous la ſentons; „ nous entendons le témoignage du Saint „ Eſprit, le témoignage qu'il nous donne „ de nôtre adoption, le témoignage qu'il „ rend à la divinité de l'Ecriture. Et ces „ deux témoignages ne ſont pas des choſes „ metaphoriques; ce ne ſont pas de ſimples „ concluſions que nous tirions & de nos „ bonnes œuvres, & des caracteres de la „ divinité de l'Ecriture: ce ſont des témoig- „ nages effectifs, ce ſont des voix diſtinc- „ tes que nous entendons au dedans de „ nous. Quelquefois le St. Eſprit nous dit „ mot pour mot, que *nous ſommes enfans* „ *de Dieu*; & d'autres fois, en liſant l'Ecri- „ ture, il nous dit en autant de termes, que „ *ce Livre-là eſt divin*. Si vous étes du „ nombre des Elûs, & que Dieu vous faſſe „ jamais la même grace qu'à nous, vous „ connoîtrez que nous ne nous trompons „ pas, & que ce que nous prenons pour une „ operation immediate du St. Eſprit, n'eſt „ ni une pure imagination, ni un effet des „ moyens que Dieu employe.

C'eſt aſſûrément là le plus ſûr moyen de terminer la diſpute, & d'impoſer ſilence aux Heretiques. Car pourront-ils donner le démenty aux Orthodoxes, & leur ſoûtenir encore qu'ils ſe trompent? Ils ſeroient bien hardis s'ils le faiſoient. Ils ne manqueront pas de conclure qu'on eſt donc Enthouſiaſ-

te.

te. Mais on n'aura qu'à répondre, qu'on n'appelle pas Enthouſiaſtes ceux à qui le St. Eſprit ne revele que ces trois choſes, *leur propre adoption, la divinité de l'Ecriture, & le vray ſens de tous les paſſages qui concernent quelque article de foy.* Et qu'au reſte, il eſt ſi neceſſaire que le St. Eſprit nous découvre le vray ſens de ces paſſages, que, *ſi vous mettez à part la Grace efficace qui conduit ſûrement les Elûs dans le chemin de la verité, voilà tous les Chrêtiens engagés dans des voyes d'incertitude, & peut-être d'égarement : parce qu'en ſuppoſant qu'il n'y a point de Grace qui conduiſe les hommes à l'intelligence de l'Ecriture Sainte pour y trouver la verité, il eſt impoſſible & ſelon Mr. Nicole, & ſelon Mr. Jurieu, qu'on vienne à trouver ſûrement la verité par la lecture & par l'examen de la Parole de Dieu.* Mr. Jurieu a demontré qu'il eſt impoſſible qu'on la trouve par un acquieſcement à l'autorité de l'Egliſe; & tous les Proteſtans en conviennent. Mr. Nicole & Mr. Jurieu s'accordent à dire, qu'il eſt impoſſible de la trouver par la lecture & par l'examen de la Parole de Dieu avec le ſeul ſecours des lumieres du bon ſens. On ne ſauroit donc la trouver par cette lecture & par cet examen qu'avec le ſecours immediat de l'Eſprit de Dieu. Les Pelagiens nieront peut-être la conſequence, & diront que Mr. Jurieu & Mr. Nicole ne ſont pas des Oracles. Mais Mr. Jurieu nous aſſûre que Mr. Nicole prouve *ſenſiblement* ſa theſe. Qu'auront-ils à dire à cela? Que les *Pag.* 122.

preu-

preuves de Mr. Nicole ne ſont pas ſi ſenſibles pour eux que pour Mr. Jurieu; qu'il faut les leur faire ſentir à eux-mêmes, ſi l'on veut qu'ils s'y rendent; qu'elles ſuppoſent un principe dont Mr. Nicole & Mr. Jurieu conviennent, mais que pour eux ils croyent faux, ſavoir, qu'*Il y a des articles de foy neceſſaires au ſalut, qu'on ne peut établir d'une maniere inconteſtable par l'Ecriture interpretée par le bon ſens tout ſeul, ſans le ſecours ou de l'autorité de l'Egliſe, ou de la direction immediate du Saint Eſprit*; que ce principe renverſe celuy *de la clarté & de la ſuffiſance de l'Ecriture* ſoûtenu par tous les Proteſtans en general; qu'il n'y a point de Livre dans le monde qui ne paſſe pour très-obſcur, lors que quelque application qu'un homme de bon ſens apporte à le lire & à l'étudier, il ne ſauroit s'aſſûrer d'en avoir découvert le vray ſens; que Mr. Jurieu auroit mieux fait de declarer à Mr. Nicole, que *tout ce dont on viendra à bout de nous faire douter par des raiſons tirées de l'Ecriture même, & peſées à la balance du ſens commun, nous ne le regarderons plus comme neceſſaire au ſalut.* J'avoüe que les Pelagiens pourront dire tout cela. J'avoüe même qu'on n'auroit jamais fait, ſi on vouloit leur tenir tête par cette route, & que ce ſeroit riſquer & la Grace immediate, & la Grace efficace, & tous les dogmes qui en dependent.

Mais changeons de methode, prenons d'autres armes, couvrons nous du bouclier

clier d'un ſentiment interieur qui ne nous permette de douter ni de la Grace immediate, ni de la direction du St. Eſprit dans l'intelligence de l'Ecriture; nous arrêtons tout court les adverſaires de St. Auguſtin, nous leur fermons la bouche. Les Orthodoxes n'ont qu'à leur dire. „ C'eſt bien à „ vous à diſputer contre nous! *L'homme* „ *animal ne comprend point les choſes qui* „ *ſont de l'Eſprit de Dieu; mais le ſpiri-* „ *tuel diſcerne toutes choſes, & il n'eſt ju-* „ *gé de perſonne. Qui eſt-ce qui connoît les* „ *penſées de l'homme, ſinon l'eſprit même* „ *de l'homme? Qui eſt-ce qui connoît les* „ *penſées de Dieu, ſinon l'Eſprit de Dieu?* „ Ne nous dites point que St. Paul parle „ de l'Eſprit *miraculeux* qui étoit repandu „ de ſon temps ſur les Chrêtiens, & qui „ ne l'eſt plus aujourd'huy. Encore une „ fois, ce n'eſt pas à vous à diſputer contre „ nous. Vous avoüez que vous ne ſentez „ point le St. Eſprit vous conduire imme- „ diatement dans l'intelligence de l'Ecri- „ ture; & nous, nous ſommes aſſûrés „ que nous le ſentons. Il ſeroit auſſi mal à „ vous de nous diſputer ce ſentiment in- „ terieur, qu'il ſeroit mal à des aveugles- „ nés de nous diſputer nôtre cinquiéme „ ſens, & de nous ſoûtenir que ce que nous „ appellons la vûë n'eſt qu'une chimere & „ une imagination.

Autre embarras. Comment perſuader les Heretiques.

Ce bouclier impenetrable, ce ſentiment interieur inconnu à tous les Heretiques, met tout-d'un-coup les Orthodoxes à couvert de tous les traits & de tous les aſſauts

assauts de l'heresie. Il ne me reste plus que le chagrin de voir qu'il ne leur fournit aucunes armes offensives pour poursuivre les Heretiques, pour les attaquer à leur tour, & pour les confondre; ou plûtôt pour les retirer des tenebres de l'erreur, les amener à la lumiere de la verité, & les faire devenir Orthodoxes. En leur opposant un sentiment secret qu'ils n'ont pas, & dont par consequent ils ne sauroient juger, nous les ferons taire: mais nous ne les convaincrons pas pour cela; nous ne les obligerons jamais à prendre nôtre party, & à soûtenir une verité que nous leur disons que nous voyons, mais que nous ne leur faisons pas voir de leurs propres yeux.

C'est quelque chose de bien fâcheux & de bien triste que de se voir dans cette impuissance: d'être environné de tant de malades, & de n'avoir aucun remede pour les guerir: de se voir au milieu de tant de furieux, & de n'avoir le secret que d'empêcher qu'ils ne nous fassent du mal, sans pouvoir empêcher qu'ils ne s'en fassent à eux-mêmes. Mais quoy! puis que nous ne saurions faire davantage, il faut bien s'en consoler, & se resoudre à les abandonner. Il est inutile de penser en eux ailleurs que dans nos prieres, n'y ayant que Dieu seul qui puisse les soûlager.

Je say bien que plusieurs Theologiens leur cherchent des remedes dans la Philosophie, & s'efforçent de leur prouver la doctrine de St. Augustin par des raisons me-

metaphyſiques. Les uns leur font regarder la volonté comme abſolument dependante de l'entendement ; & celuy-cy, des objets, qui ſont diſpenſés par la Providence de Dieu de la maniere qu'il le juge à propos pour l'execution de ſes deſſeins, enſorte qu'il ne manque jamais de produire dans l'eſprit & dans le cœur de chaque perſonne les penſées & les mouvemens qu'il veut y produire. Les autres leur font regarder toutes les creatures, quelles qu'elles ſoient, comme incapables d'elles-mêmes d'aucune action reelle ; & toutes les cauſes ſecondes comme de ſimples cauſes occaſionnelles, à la preſence deſquelles il faut toûjours que Dieu agiſſe immediatement. Les uns & les autres inſiſtent unanimement ſur la definition de Dieu, tirant des conſequences de ſes perfections infinies, & luy attribuant des decrets éternels, qui ſont ou abſolus & fondés ſur une volonté ſouveraine, ou inévitables & fondés ſur une connoiſſance & ſur une preſcience certaine & infaillible de toutes choſes ſans exception. Mr. Jurieu luy-même a choiſi cette methode. Il a pris contre les Heretiques cette eſpece d'armes offenſives, ces armes naturelles que la Raiſon fournit ; & il s'en eſt ſervy avec plus de vigueur que peut-être perſonne n'avoit encore fait : mais par malheur ce n'eſt pas avec plus de ſuccès ; j'ay le deplaiſir de voir qu'il n'a fait que perdre ſon temps & ſa peine : tant le cœur des Heretiques eſt endurcy ! & tant il eſt vray qu'il fau-

faudroit un miracle pour les convaincre de l'efficace de la Grace!

Ils disent qu'ils accordent à Mr. Jurieu, que *Dieu est un Etre tout-parfait*; que par ce terme ils entendent, aussi-bien que luy, *un Etre qui possede toutes les perfections dans un tel degré, qu'elles ne peuvent pas être conceuës plus grandes & plus achevées*; & qu'enfin ils conviennent, que *pour connoître si l'idée que l'on se forme de Dieu est juste, il faut voir si dans cette idée on renferme toutes les perfections, & si on porte ces perfections aussi loin que l'esprit les peut porter.*

P. 5.

Mais ils ajoûtent, que ce n'est pas avoir fait grand' chose que d'avoir dit cela, parce que l'esprit humain est si petit & si borné, qu'il ne peut pas porter les perfections de Dieu fort loin avec assûrance de ne se pas tromper, & de ne tomber dans aucune absurdité ni dans aucune contradiction. Quand nous nous serons servis de toute nôtre penetration, de toute la force de nôtre raison, pour mettre en pratique la regle de Mr. Jurieu; en verité, disent-ils, nous n'en serons guere plus avancés, nous nous trouverons courts à tout bout de champ, à chaque pas que nous ferons, à chaque perfection que nous envisagerons. Et pour le prouver, voicy comme ils raisonnent.

SECONDE PARTIE, Dans la-

Quand Mr. Jurieu nous donne pour regle, de renfermer dans l'idée de Dieu toutes les perfections, & de porter ces perfections aussi loin que l'esprit les peut porter, il suppose qu'il parle à des hommes, à

des

des creatures raiſonnables, à des gens qui ont du jugement & du diſcernement, & qui doivent faire de leur jugement & de leur diſcernement la regle de toutes leurs conceptions & de toutes leurs affirmations. Il n'entend nullement qu'il faille porter les perfections de Dieu auſſi loin que l'imagination & la langue pourroient aller, ſi elles n'étoient pas conduites par l'entendement & par le diſcernement. Cela eſt même renfermé dans ſa regle. Il ne dit pas qu'il faut porter ces perfections auſſi loin que l'imagination & la langue peuvent aller ſans le jugement; mais, *auſſi loin que l'eſprit les peut porter*: & par l'eſprit il eſt ſans doute qu'il entend une intelligence droite, qui conçoit & qui juge avec raiſon & avec diſcernement. Mr. Jurieu auroit ſujet de traiter de fous & d extravagans, des gens qui appliqueroient ſon principe à des penſées contradictoires, & qui diroient: „ Dieu eſt un Etre tout-par-„ fait: donc il peut faire un cercle quarré; „ donc il peut faire une montagne ſans „ vallée; donc il peut faire un tout plus „ petit qu'une de ſes parties; donc il peut „ faire un triangle dont les trois angles „ ne ſoient pas égaux à deux droits, & „ un autre dont les trois angles ſoient „ égaux à quatre, à huit, à cent, à mille „ angles droits; donc il peut faire que les „ choſes contradictoires ne ſoient pas „ contradictoires; donc il peut faire que „ je ſois, & que je ne ſois pas en même „ temps; donc il peut luy-même être & „ n'ê-

quelle on introduit les Heretiques faiſans l'examen de la Metaphyſique de Mr. Jurieu, & des conſéquences qu'il tire de la definition de Dieu.

„ n'être pas, être éternel & n'être pas é-
„ ternel, être ſage ſans ſuivre la ſageſſe,
„ s'aneantir luy-même, & puis ſe retirer
„ du neant. Car s'il n'avoit pas ce pouvoir,
„ il ne ſeroit pas tout-parfait, puis que
„ nous pourrions concevoir, ou du moins
„ *exprimer*, un Etre plus parfait, ſavoir
„ celuy qui pourroit faire tout cela. Et
„ peut-on nier qu'un Etre qui ſeroit maî-
„ tre de luy-même juſqu'à ce point, que
„ de pouvoir exiſter tant qu'il luy plairoit,
„ ſe plonger dans le neant quand il luy
„ plairoit, n'eût de grandes perfections,
„ ou du moins de grands degrés de per-
„ fections, au deſſus d'un Etre qui n'eſt
„ pas le maître de ſa propre exiſtence, &
„ qui ne peut s'empêcher d'exiſter toû-
„ jours?

Mr. Jurieu auroit raiſon ſans doute d'appeller des gens qui raiſonneroient ainſi ſur ſon principe, des extravagans & des inſenſés, parce que ſa regle demande expreſſément que ce ſoit *l'eſprit qui porte les perfections de Dieu auſſi loin qu'il peut*, & non pas que ce ſoit la langue d'un inſenſé qui les exprime au hazard, ou une imagination évaporée & un cerveau demonté qui entreprennent de les concevoir.

Il faut donc remarquer, que ſa regle en contient elle-même une autre, que l'on rendra plus ſenſible en y ajoûtant quelques paroles, de cette maniere: *Il faut voir ſi l'on porte toutes les perfections de Dieu auſſi loin que l'eſprit les peut porter avec jugement, avec connoiſſance de cauſe, &*

avec

avec aſſûrance de ne ſe pas tromper. L'eſprit ne doit porter les perfections de Dieu que juſqu'où il eſt aſſûré qu'il ne ſe trompe pas. Il ne doit jamais rien affirmer, qu'il ne puiſſe ſe dire à luy-même, *Je conçois clairement ce que j'affirme. Je ſuis ſûr que je ne me trompe pas en l'affirmant.* Il ne doit pas croire pour cela qu'il n'y ait rien en Dieu que ce qu'il y conçoit clairement: il ne doit jamais dire, *Dieu n'eſt que cela.* Mais il n'y a que ce qu'il y conçoit clairement, dont il puiſſe dire, *Dieu eſt cela.* Il y a bien de la difference entre, *affirmer ce que Dieu eſt*, &, *affirmer ce que Dieu n'eſt pas.* Quand je dis, *Dieu a telles & telles proprietés, & même je n'ay point d'idées claires d'aucune autre proprieté de Dieu*; je ne pretens nullement affirmer qu'il ne ſoit rien davantage, ni qu'il n'ait aucune de toutes les proprietés dont je n'ay pas d'idées claires. Je veux dire ſeulement, que je ſuis aſſûré qu'il a celles que je conçois clairement en luy, & qu'il n'en a point de contraires. Si je diſois d'un homme riche dont je ne connoîtrois qu'une partie du bien, *Je ſuis ſûr que cet homme-là eſt riche de tant:* cela ne ſignifieroit point que je ne croy pas qu'il ait plus de bien; mais ſeulement, que je ſuis aſſûré qu'il a cela, & qu'il n'en a pas moins. On ne doit nier de Dieu que ce que l'on voit clairement qui repugne à ſa nature, ou qui implique contradiction. Mais auſſi l'on n'en doit affirmer par la raiſon ſeule, que ce que l'on conçoit clairement qui eſt renfermé dans ſa nature.

Pour

Pour tout le reſte, pour toutes les choſes dont on ne voit point clairement ni qu'elles repugnent à la nature de Dieu, ni qu'elles luy ſoient eſſentielles, on doit garder le ſilence; la raiſon ſeule ne peut ni les affirmer, ni les nier de l'eſſence de Dieu.

Si Mr. Jurieu ſe fût tenu dans les bornes de ſa regle ainſi expliquée, pourſuivent les Heretiques, il s'en faudroit beaucoup qu'il n'eût fait autant de chemin par la raiſon ſeule, qu'il a crû en pouvoir faire. Peut-être ſe ſeroit-il arrêté dès le premier pas. Car enfin, diſent-ils, il faut ſavoir ce qu'il entend par *la liberté* qu'il attribuë à Dieu. S'il la conçoit à la maniere de celle des hommes, comme une liberté de faire le bien ou le mal, ou de choiſir de deux choſes dont l'une eſt meilleure que l'autre, celle qui eſt la moins bonne: nous luy ſoûtenons qu'une pareille liberté ne ſe trouve point en Dieu. Qu'on ne diſe point, que Dieu feroit le mal s'il vouloit; qu'il choiſiroit le moins bon s'il vouloit: nous ſoûtenons qu'il ne le peut vouloir, & que par conſequent il ne peut s'y determiner. On n'eſt libre qu'à l'égard des choſes auſquelles on peut ſe determiner; & il eſt impoſſible qu'on ſe determine aux choſes qu'on ne peut vouloir. Si les pecheurs ne peuvent vouloir le bien, ils n'ont pas leur franc-arbitre à cet égard, ils n'ont pas la liberté de faire le bien.

Sect. 1. p. 5. ſur la liberté de Dieu.

S'il conçoit la liberté de Dieu comme independante de ſon intelligence & de ſa ſageſſe; s'il entend que ſa volonté ſouverai-

ne

ne ne depend point de ſon entendement infiny, & qu'elle puiſſe agir ſans le conſulter, ou ſans ſuivre ſon conſeil : nous nions encore qu'il y ait en Dieu une pareille liberté.

Mais ſi par la liberté de Dieu, il entend non pas une *liberté d'indifference*, mais une *liberté de raiſon*, une liberté qui conſiſte *en ce que Dieu ſuit volontairement & avec plaiſir les conſeils de ſa ſageſſe :* à la bonne heure ; nous convenons que Dieu eſt libre de cette maniere. Nous luy impoſons la neceſſité d'être ſouverainement ſage. Nous croyons luy donner une des plus grandes loüanges qui luy ſoient duës, en diſant qu'il ne peut ne pas ſuivre les loix de ſa ſageſſe infinie. Mais nous avoüons en même temps qu'il les ſuit volontairement, qu'il en fait tout ſon plaiſir, & que par conſequent il les ſuit très-librement à cet égard.

Dans la même Section, p. 6. Mr. Jurieu dit, que *s'il donne à l'Etre tout-parfait de la penetration & de l'intelligence, ce doit être une intelligence qui n'ait nulles bornes* ; & qu'*il en eſt de même de la ſageſſe & de la puiſſance, & generalement de tous les autres attributs.*

Ce terme de *nulles bornes* eſt fort équivoque, diſent les Heretiques. Appliquons y la regle de Mr. Jurieu, & nous trouverons qu'il ſignifie toute autre choſe que ce qu'il paroît ſignifier, lors qu'on le prononce ainſi abſolument & ſans reſtriction. Il ſembleroit d'abord que Mr. Jurieu auroit

voulu dire, que nous ſommes obligés d'affirmer que rien n'eſt impoſſible à la puiſſance, non pas même les choſes contradictoires, comme Deſcartes l'a ſoûtenu; que rien n'eſt inintelligible à l'intelligence, non pas même les choſes dont les idées ſe deſtruiſent elles-mêmes; que la ſageſſe ne trouve en elle-même aucunes loix qu'elle ne puiſſe ſe diſpenſer de ſuivre; qu'elle auroit pû ſe determiner tout au rebours de ce qu'elle a fait, ſans ſe dementir elle-même; qu'elle auroit eu autant de raiſon dans le choix qu'elle auroit fait, qu'elle en a dans celuy qu'elle a fait actuellement; que de quelque choſe que ce ſoit elle auroit pû faire quelque choſe que ce ſoit, *quodlibet ex quolbet*; que toutes ſortes de moyens & toutes ſortes de meſures luy étoient également propres pour toutes ſortes de deſſeins; & que toutes ſortes de deſſeins auroient été également dignes d'elle. Ce qui ſeroit dire, qu'à proprement parler quand il s'agit de Dieu, la ſageſſe n'eſt qu'un mot qui ne ſignifie rien; que tout depend uniquement de ſa volonté ſeule; que ſa volonté ne depend d'aucunes idées, ni d'aucunes loix qui ſoient dans ſon entendement; que les choſes ne ſont en elles-mêmes que ce que Dieu veut qu'elles ſoient; qu'il n'y a dans ſon entendement d'autres idées que celles qu'il plaît à ſa volonté d'y mettre par hazard & par caprice; & que ſon entendement ne regarde comme bon & comme mauvais, comme meilleur & comme moins bon, que ce que ſa

volonté

volonté seule sans aucune raison luy ordonne de regarder ainsi.

On sent naturellement qu'une pareille fiction ne seroit rien moins que l'idée d'un Etre tout-parfait, & même qu'elle impliqueroit contradiction. Car comment la volonté de Dieu pourroit-elle mettre dans son entendement des idées qui n'y seroient pas encore, puis qu'elle ne les auroit pas elle-même? Car la volonté n'a pas les idées, elle ne les forme pas; c'est le propre de ce qu'on appelle l'entendement ou l'intelligence. Et si l'on veut que la volonté ait des idées, & qu'elle les forme, ce n'est plus la volonté seule, c'est l'entendement & la volonté tout ensemble; il ne faut plus parler d'une autre intelligence distincte de celle qu'on attribuera à la volonté, puis qu'il n'y a pas deux entendemens dans un esprit. On aura raison de concevoir tout ensemble l'entendement & la volonté comme une seule & même chose, parce qu'en effet ces deux mots n'expriment que des operations differentes d'une seule & même substance spirituelle, qui entant qu'elle a des idées, & qu'elle apperçoit les proprietés des choses que ces idées luy representent, & les avantages que les unes ont sur les autres, s'appelle *Entendement*; & entant qu'elle panche vers les choses qui ont de l'avantage sur les autres, & qu'elle les choisit, s'appelle *Volonté*.

Mais quoy que cette substance intelligente & libre qui entend & qui choisit, qui apperçoit & qui se determine vers ce qu'el-

le apperçoit de meilleur, ne ſoit qu'une ſeule & même ſubſtance extremement ſimple, il faut pourtant prendre garde de quelle maniere on parle de ſes operations, & dans quel ordre on les range. Car on pourroit en parler d'une maniere abſurde & contradictoire. Si on diſoit, que Dieu n'a les idées qu'il a, que parce qu'il veut les avoir; qu'il ne voit tels & tels rapports entre ſes idées, que parce qu'il veut les y voir; qu'il n'enviſage un tel plan & un tel deſſein comme meilleur que tel autre plan & tel autre deſſein, que parce qu'il veut l'enviſager ainſi; qu'un tel but ne luy paroît plus ſage & plus raiſonnable qu'un autre, que parce qu'il veut qu'il luy paroiſſe tel; que telles meſures ne luy ſemblent plus propres pour arriver à ſon but, que parce qu'il veut en juger de la ſorte, ſans qu'aucune raiſon l'empêche d'en juger autrement: ne ſeroit-ce pas avancer des abſurdités & des contradictions? Car comment Dieu voudroit-il preciſément avoir une telle idée, avant que d'avoir conçû preciſément cette idée? Peut-on vouloir, ſans avoir conçû ce qu'on veut? Peut-on vouloir preciſément une telle choſe, ſans avoir conçû preciſément cette choſe? Dieu peut-il dire, *Je veux qu'une telle choſe me paroiſſe bonne & raiſonnable*, avant qu'il ait conçû cette choſe comme bonne & comme raiſonnable? Affirmer cela, ce ſeroit affirmer *qu'il auroit cette idée avant que de l'avoir*. Il l'auroit avant que de la vouloir avoir; autrement il ne ſauroit pas quelle idée

il

il voudroit avoir : & cependant il ne l'auroit pas avant que de vouloir l'avoir; autrement il n'auroit plus beſoin de dire, *Je veux l'avoir*, puis qu'il l'auroit dêja, & qu'il ne pourroit même s'empêcher de l'avoir.

Il faut donc avoüer, que Dieu n'a pas ſes idées parce qu'il les veut avoir, mais par la neceſſité & l'eſſence de ſa nature : que les choſes ne ſont pas bonnes, ſages & raiſonnables, parce qu'il veut qu'elles le ſoient; mais qu'il les choiſit & les approuve, parce qu'il voit qu'elles ſont en elles-mêmes bonnes, ſages & raiſonnables : que la ſageſſe ne conſiſte pas en ce que tout ce qu'il veut regarder comme ſage, le devient par cela même; mais en ce que ſa volonté ſe regle toûjours par ſon entendement, qui voit parfaitement & preciſément les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes, & qui en connoît exactement tous les rapports : & qu'ainſi ſi ſa ſageſſe n'a nulles bornes, ce n'eſt qu'entant que ſon entendement n'en a point, c'eſt-à-dire, ce n'eſt que parce qu'il connoît abſolument toutes les choſes poſſibles & intelligibles telles qu'elles ſont en elles-mêmes, & qu'il ne ſauroit manquer de choiſir toûjours les meilleures, & de former les deſſeins les plus dignes de luy.

De même, continüent les Heretiques, qui voudroit outrer le terme de *nulles bornes*, ſans y appliquer la regle judicieuſe de Mr. Jurieu; on en concluroit que la clemence de Dieu ne trouve rien d'irremiſſible, & qu'au contraire ſa juſtice ne trou-

ve rien de pardonnable ; que ſa clemence n'a pas même l'impenitence pour bornes ; qu'elle pardonne aux pecheurs au milieu de leur endurciſſement & de leur opiniâtreté dans le crime ; & qu'au contraire ſa juſtice ne ſauroit être deſarmée par la repentance même, & qu'elle punit neceſſairement juſqu'aux pecheurs les plus abatus & les plus touchés de leurs fautes : deux concluſions manifeſtement incompatibles.

On en concluroit encore, que le droit abſolu que Dieu a de faire de ſes creatures ce qu'il luy plaît, s'exerce ſans bornes, ſans limites, ſans temperamment ; ou du moins qu'il peut s'exercer de la ſorte ; que Dieu peut n'avoir point d'égard pour ſa bonté naturelle, & ne faire que des miſerables de toutes les creatures qu'il a faites capables de bonheur & de malheur. Et en même temps on concluroit au contraire, que ſa bonté ne ſauroit ſouffrir de limites ; qu'elle exclut la ſeverité & la rigueur ; qu'elle ne peut permettre à ſa ſageſſe d'employer des voyes deſagreables aux creatures pour les corriger ou pour les domter ; & qu'elle doit obliger cette ſageſſe à changer ſes meſures, à multiplier & à compoſer ſes voyes de telle maniere, qu'il n'arrive jamais aucun deſordre, & que le bonheur de toutes les creatures qui en ſont capables ne ſoit jamais traverſé le moins du monde.

Il eſt évident que tous ces attributs ſe bornent les uns les autres. La juſtice borne la clemence, & la clemence la juſtice.

L'em-

L'empire de la clemence est marqué par la repentance, & celuy de la justice est renfermé dans les bornes de l'impenitence. Le droit absolu ne se met en usage, que lors que la sageſſe l'ordonne pour l'execution de ses desseins; & la bonté ne s'y oppose, que lors que la sageſſe peut prendre d'autres voyes aussi courtes & aussi propres pour arriver à son but.

De même on peut dire, que l'intelligence est bornée aux choses intelligibles, la puissance aux choses possibles, la sageſſe aux mesures les plus sages, & aux desseins les plus dignes d'un Etre tout-parfait.

Pour observer la regle de Mr. Jurieu, nous ne devons pas porter plus loin ces attributs, parce que nôtre esprit ne sauroit les porter plus loin avec assûrance de ne se pas tromper. Nous voulons croire, ajoûtent-ils, que Mr. Jurieu luy-même a supposé que l'on modifieroit ainsi cette expression de *nulles bornes*, & qu'on y appliqueroit sa regle, sans qu'il la repetât dans cet endroit. Mais nous souhaitterions qu'il eût donc fait paroître dans la suite, qu'effectivement il l'avoit toûjours dans l'esprit, & qu'il ne l'eût pas negligée autant comme il nous semble qu'il l'a fait.

Car quand il entre dans le detail, & qu'il s'en vient nous dire d'abord, (Sect. 2. p. 10.) *Que l'Etre infiniment parfait doit faire toutes choses par sa seule & unique volonté, & qu'il n'est pas neceſſaire qu'une certaine vertu émane de luy & se répande sur les sujets pour faire impreſſion:*

en conſcience, eſt-ce ſon eſprit qui porte juſques là la puiſſance de Dieu? A-t-il une idée claire de ce qu'il avance? Eſt-il aſſûré qu'il ne ſe trompe pas en affirmant cela? Qu'il nous diſe donc un peu comment un ſimple acte de volonté, un acte immanent, un acte qui ne ſort point de ſon ſujet, qui ne ſort point de la ſubſtance ſpirituelle à laquelle il eſt inherent, un acte qui n'eſt qu'une penſée; qu'il nous diſe comment cet acte ſe fait ſentir ſur les choſes brutes & inſenſibles, comment il y devient efficace, comment il les remuë & les agite. Qu'il nous diſe comment un ſimple commandement ſe fait connoître à la matiere, à un ſujet qui n'a ni ſentiment, ni connoiſſance; & comment ce ſujet brute incapable d'entendre ce commandement, y obeït pourtant ſans l'avoir entendu, & ſans que ce commandement ſoit accompagné d'aucune vertu active qui ſe deploye ſur ce ſujet brute. Un ſimple commandement a-t-il quelque force ſur les choſes qui ne l'entendent pas? N'eſt-il pas à leur égard comme s'il n'avoit point été fait? Qu'il nous diſe quelle difference il y a entre un ſimple commandement & un ſimple commandement, entre un commandement prononcé ou conçû par le Createur, mais qui ne ſera accompagné d'aucune vertu, & un commandement prononcé ou conçû par une creature, & qui ne ſera auſſi accompagné d'aucune vertu. Qu'il nous diſe pourquoy lors que Jeſus-Chriſt & un ſimple homme crieront à un mort de

ſortir

sortir de son tombeau, le mort entendra le commandement de Jesus-Christ, & n'entendra point celuy du simple homme; quoy que celuy de Jesus-Christ ne soit accompagné d'aucune vertu du tout, non plus que celuy du simple homme. Que Mr. Jurieu nous explique tout cela. Car enfin, s'il le conçoit, il peut l'exprimer, & nous le faire concevoir aussi. Et s'il ne le conçoit pas plus que nous, pourquoy l'affirme-t-il? Est-ce veritablement *son esprit & son intelligence qui portent jusques là les perfections de Dieu*? Nous n'avons garde de nier ce qu'il affirme. La maniere dont Dieu agit nous est inconcevable, de quelque côté que nous nous tournions. Nous soûtenons seulement, que par cela même qu'elle nous est inconcevable, la raison ne doit pas entreprendre d'en rien determiner; elle ne doit pas juger des questions où elle ne voit goute. En matiere de choses inconcevables elle ne doit affirmer que ce dont elle est assûrée ou par des preuves de fait, comme le sentiment & l'experience, ou par la Revelation. Tout ce dont elle est convaincuë par des preuves de fait, est, que Dieu agit; que la substance intelligente remuë la matiere: mais comment cela se fait, ses propres lumieres ne le luy découvrent point, elle n'en peut parler par elle-même. Il faut donc ou qu'elle n'en parle que par la Revelation, ou qu'elle se taise.

Mr. Jurieu dit, page 11. *Que si Dieu n'agissoit pas par sa seule volonté, il pourroit*

concevoir une maniere d'agir plus parfaite que celle de Dieu, ſavoir la maniere d'agir par la ſeule volonté. Nous luy nions cela. Car s'il eſt vray que Dieu n'agiſſe pas ſur la matiere par ſa ſeule volonté, ce ſera parce que cela ne ſe peut; & ſuppoſé que cela ne ſe puiſſe, il eſt certain que ce que Mr. Jurieu prend pour une maniere d'agir plus parfaite, ne ſera dans la verité qu'une chimere & qu'un être de raiſon. Deſcartes, qui croit que les verités éternelles dependent de la volonté de Dieu, & qu'il feroit s'il vouloit, que 2. & 2. ne fuſſent pas 4. ou que les trois angles d'un Triangle ne fuſſent pas égaux à deux droits, pourroit dire comme Mr. Jurieu, *Si Dieu n'avoit pas ce pouvoir, je pourrois concevoir un être plus parfait que Dieu, ſavoir un être qui auroit ce pouvoir.* Il eſt clair qu'il faut nier tout-à-plat à ce Philoſophe, qu'il puiſſe effectivement concevoir un être qui ait ce pouvoir. Il en faut faire autant à Mr. Jurieu à l'égard de ce qu'il appelle *une maniere d'agir plus parfaite.* On concevra auſſi-tôt que Dieu peut faire des choſes contradictoires, que l'on concevra que ce qui n'a point d'intelligence puiſſe entendre un ſimple commandement, ou y obeïr ſans l'entendre, & ſans y être pouſſé par aucune vertu differente de ce ſimple commandement.

Comme Mr. Jurieu s'eſt ſagement abſtenu de toucher à la queſtion de *l'ubi* des eſprits, & de la maniere dont Dieu eſt par tout, il nous ſemble qu'il n'y auroit pas eu moins de ſageſſe de ne toucher pas non plus

à celle

à celle de la maniere dont Dieu agit & dont il exerce sa puissance. Car enfin oseroit-on dire que l'on conçoive, que *vouloir agir* sur la matiere, & y *agir effectivement*, peuvent n'être qu'une même chose? A moins qu'on ne prenne à la lettre ce que Mr. Jurieu dit dans la troisiéme Sect. pag. 25. que *Dieu est l'ame du monde*, & qu'on ne se persuade que le monde est le corps de Dieu, un corps auquel Dieu est uny comme nôtre ame à nôtre corps: ensorte que comme quelque partie de nôtre corps qu'il nous plaise de remuer, nous la remuons à l'instant par cela seul que nous le voulons, & qu'il est impossible qu'un homme libre & en bonne santé veuille formellement remuer la main sans la remuer actuellement: de même, quelque partie de la matiere, ou de l'Univers en general, qu'il plaise à Dieu de mouvoir, il la meut à l'instant par cela même qu'il le veut; étant impossible qu'il veuille formellement la mouvoir, sans la mouvoir actuellement.

Mais à quelles difficultés cette pensée n'est-elle par sujette? Si Dieu est l'ame du monde, c'est-à-dire, de toutes les creatures en general & spirituelles & corporelles; si cette supreme intelligence est tout ensemble & *le ressort de tous les mouvemens*, & *une intelligence sans laquelle toutes les autres intelligences ne peuvent rien*, comme Mr. Jurieu l'affirme: on en tirera une consequence necessaire à laquelle nous ne saurions penser sans horreur: il s'ensuivra que comme ce n'est point le corps qui pe-

che, mais l'ame uniquement quand elle abuſe de ſon corps, ſon corps ne pouvant pas luy reſiſter, ne pouvant faire que ce qu'elle luy fait faire, ne pouvant ſe mouvoir que comme elle le remuë; de même ce ne ſont pas les creatures qui pechent, mais Dieu qui abuſe de ſes creatures, & qui les employe à de mauvais uſages, ſes creatures ne pouvant agir que comme il les fait agir, ne pouvant pas plus luy reſiſter, que nôtre corps reſiſte à nôtre ame: il s'enſuivra que les creatures ſont, auſſi-bien que nôtre corps, incapables de vertu & de vice; qu'il n'y a que Dieu qui ſoit capable de l'un & de l'autre; que les creatures ne doivent recevoir ni recompenſes ni peines, non plus que la partie materielle de nous-mêmes, qui effectivement ne ſouffre jamais ni douleur ni plaiſir, en étant incapable; & que c'eſt Dieu ſeul qui doit recevoir ſelon ſes œuvres, qui doit ſouffrir les choſes duës & aſſignées par la Loy aux bonnes & aux mauvaiſes actions. Quelles abſurdités!

Que Mr. Jurieu ſe tourne de quel côté il luy plaira, il ne ſauroit éviter ces conſequences en ſoûtenant ſon principe. *Si Dieu eſt l'ame du monde, s'il eſt le reſſort de tous les mouvemens, ſi ſans luy les intelligences mêmes ne peuvent rien*, toutes ces abſurdités ſont des conſequences neceſſaires, & il faudra dire que nous nous imaginons vulgairement que c'eſt nôtre ame qui eſt coupable, & qui doit recevoir le chatiment; mais que dans la verité c'eſt Dieu ſeul, l'ame de nôtre ame, qui eſt coupable, & qui

par

par conſequent doit porter la peine en bonne juſtice, à moins qu'il n'uſe de ſon droit abſolu; droit qui dans cette occaſion nous paroîtroit fort oblique.

Il ſeroit inutile à Mr. Jurieu de dire, que le peché n'eſt rien de poſitif; que ce n'eſt qu'une privation ou une ceſſation d'action & de mouvement. Nous ſoûtenous premierement que cela eſt faux, & que les mauvaiſes actions ſont auſſi poſitives que les bonnes. II. Que quand cela ſeroit vray, ce ne ſeroit point toûjours nôtre ame qui ſeroit coupable de cette ceſſation de mouvement, parce qu'elle n'eſt capable de rien, & que par conſequent on ne luy peut rien demander; & que ce ſeroit uniquement à l'ame univerſelle, à l'ame du monde, qu'il faudroit s'en prendre, parce que cette ceſſation viendroit ou de ce que l'ame univerſelle n'auroit pas voulu donner à nôtre ame aſſez du mouvement pour ſurmonter les obſtacles, ou de ce qu'elle voudroit elle-même en arrêter le mouvement dans tous les endroits & dans toutes les occaſions où la ceſſation arrive.

I. Les mauvaiſes actions ſont auſſi reelles & auſſi poſitives que les bonnes. Cette diſtinction entre *action reelle*, & *ceſſation d'action*, eſt auſſi vaine que celles dont on tâchoit de nous payer auparavant, quand on diſtinguoit entre *le materiel*, & *le formel*; entre *le phyſique* & *le moral*; entre *l'action même*, & *le vice & le deſordre de l'action*; entre *l'action entant qu'action*, & *l'action entant que vicieuſe*. Tous ces mots n'é-

toient que de la pouſſiere de l'Ecole que l'on vouloit nous jetter aux yeux, pour nous empêcher de voir les conſequences abſurdes de la Scolaſtique & du dogme de la predetermination phyſique : comme ſi dans la reſolution de Judas, & dans l'acte même de ſon ame par lequel il forma le deſſein de livrer ſon Maître à ſes ennemis mortels, & de trahir le ſang innocent, comme ſi, dis-je, dans cet acte même on pouvoit diſtinguer l'acte d'avec le vice de cet acte, la reſolution d'avec le deſordre & l'impieté de cette reſolution, la matiere de la trahiſon d'avec la forme de la trahiſon, le deſſein entant que deſſein d'avec le deſſein entant que perfide : comme ſi ce deſſein n'étoit pas tout perfide en luy-même ; ou comme ſi, quoy que tout perfide en luy-même, on pouvoit pourtant le conſiderer comme non perfide en luy-même : comme ſi cette reſolution fixe, preciſe & determinée de trahir Jeſus-Chriſt, reſolution ſinguliere & individuelle, pouvoit être regardée comme je ne ſay quelle entité generale, comme une reſolution vague de cauſer la mort de quelqu'un ; & que l'on pût auſſi-bien la prendre pour une reſolution de trahir un criminel, que pour la reſolution de trahir le Fils de Dieu : comme ſi *le deſſein de trahir* étoit quelque nature univerſelle, ou quelque mouvement indeterminé que Dieu eût produit dans l'ame de Judas, & que Judas eût enſuite corrompu & dereglé en le changeant dans le deſſein particulier de trahir Jeſus-Chriſt.

Toutes ces idées ſont ou chimeriques, ou abſo-

absolument inutiles dans cette occasion. I. Dans une simple pensée, dans un simple acte de volonté, en conscience peut-on distinguer la matiere d'avec la forme, le physique d'avec le moral? Nous voudrions bien savoir ce que c'est que la matiere d'une pensée, & la forme d'une pensée : car la matiere de la pensée ne signifie icy ni l'objet de la pensée, ni la substance qui pense. Par *la matiere & la forme d'une pensée*, l'on entend icy la matiere dont un acte singulier de l'ame est luy-même composé, & la forme dont cette matiere est revêtuë. Qu'on nous dise donc ce que c'est que cette matiere & cette forme. Ou enfin qu'on nous fasse comprendre que dans la volition singuliere de Judas, c'est-à-dire, dans l'acte singulier de sa volonté, par lequel il resolut precisément de trahir son Maître, & par lequel il se determina actuellement à le livrer, il y a quelque chose qui n'est que physique, & nullement moral, qui est bon en soy-même, & nullement criminel. Pour nous, nous savons bien que dans cette volition il y a quelque chose de physique. Nous soûtenons même qu'elle est toute physique, parce que c'est une modification, une maniere d'être ou un acte d'une substance physique & naturelle, d'une substance qui est naturellement capable de cette modification ou de cet acte; & que toutes les modifications & tous les actes dont les êtres, quels qu'ils soient, sont naturellement capables peuvent s'appeller *des choses naturelles*, *des choses physiques*. Tout ce qui est moral est aussi phy-

physique en ce sens. La difference qu'il y a entre moral & physique, c'est que ce qui est physique n'est pas toûjours moral. Mais nous soûtenons que cet acte singulier de la volonté de Judas étoit tout physique & tout moral en même temps; qu'il n'y avoit rien dans cette resolution qui ne fût criminel, perfide & execrable; & qu'il est impossible qu'il ait jamais été produit comme physique simplement, qu'il n'ait pas été fait moral par celuy qui l'a fait physique, qu'il n'ait pas été fait moralement par celuy qui l'a fait physiquement, parce qu'il est essentiellement moral, & qu'il implique contradiction qu'il ait été fait sans avoir été fait tel qu'il est essentiellement. Et l'on en peut convaincre les Scolastiques par leurs propres maximes; on peut les battre icy par leurs propres armes. Car ils avoüent que l'essence des choses consiste dans leur forme, *Forma dat esse rei*, c'est la forme qui donne l'être à la chose; c'est dans la forme de la chose que consiste son être. Si donc c'est Dieu luy-même qui a donné l'être à cette volition singuliere de Judas dont nous parlons, peut-il ne luy avoir pas donné la forme? peut-il l'avoir produite, sans l'avoir produite telle qu'elle est essentiellement? C'est donc une chimere & une illusion que de pretendre distinguer icy entre l'auteur de cette volition, & l'auteur du desordre & du vice de cette volition: cette volition est essentiellement & par elle-même vicieuse & execrable toute entiere.

Les Scolastiques se retrancheront peut-être dans l'idée d'une nature universelle, & diront

diront que Dieu avoit produit dans la volonté de Judas une action generale, une volition generale; mais que ce fut Judas qui la ſingulariſa, qui en fit une telle action, qui la determina à être un acte de trahiſon, qui la revêtit des qualités ſingulieres & individuelles qui la firent être une telle action, une action perfide & abominable. Mais ſuppoſé qu'ils diſent cela, ils ne concevront pas eux-mêmes ce qu'ils diront, ils parleront ſans s'entendre eux-mêmes. Car quand nous conſentirons à regarder l'action de l'eſprit, & en particulier la volition, comme une nature univerſelle qui ſe peut diſtinguer en pluſieurs genres, en pluſieurs eſpeces, & en pluſieurs individus, auſſi-bien qu'on y diſtingue la ſubſtance en general: il faudra toûjours remarquer que les natures univerſelles ne ſont point des êtres qui ayent quelque exiſtence propre & actuelle independante des individus. Elles ne ſubſiſtent que dans les individus qui participent à ces natures univerſelles. La nature humaine ne ſubſiſte que dans tous les individus qui s'appellent des hommes. Ce que nous nommons des *natures univerſelles*, ne ſont rien autre choſe que la reſſemblance & la conformité qui ſe trouve ou qui ſe peut trouver entre pluſieurs individus, que nous conſiderons à cauſe de cela comme ne participans qu'à une même nature, c'eſt-à-dire, comme ne poſſedans que des natures ſemblables. Ou bien ſi les natures univerſelles ſubſiſtent en quelque ſorte ailleurs que dans les individus, ce n'eſt que dans l'opera-

tion

tion de nôtre esprit, par laquelle il fait abstraction de ce qu'il y a de semblable en plusieurs individus, comme par exemple dans les hommes, n'enviſageant que ce qu'ils ont de commun ou plûtôt de conforme, ſavoir *la raiſon & la vie animale unies enſemble*; & conſiderant l'union de ces deux choſes qu'il trouve en tous les hommes, comme ſi ce n'étoit qu'une ſeule nature à laquelle tous les hommes euſſent part. Mais cette exiſtence des natures univerſelles par une operation de nôtre eſprit n'eſt qu'une exiſtence metaphorique & en idée; elle n'eſt rien du tout ſans nous & hors de nous. Il eſt donc certain que hors de nous les natures univerſelles ne ſubſiſtent du tout que dans les individus; qu'une nature univerſelle n'eſt autre choſe que plusieurs individus, c'eſt-à-dire, plusieurs natures ſemblables; & que par conſequent il eſt impoſſible que Dieu faſſe aucune nature univerſelle autrement *qu'en faiſant quelque individu*, c'eſt-à-dire, *quelque nature ſinguliere qui ait ou qui puiſſe avoir des ſemblables.* Il eſt impoſſible de concevoir qu'il puiſſe produire une fois pour toutes une certaine entité univerſelle, qui puiſſe enſuite être individualiſée par quelque autre cauſe, c'eſt-à-dire, changée en tels & tels individus.

Cela étant, qu'une nature univerſelle ne peut être produite que par la production des individus, il s'enſuit que lors que les individus ſont tels qu'ils ne s'entre-produiſent pas les uns les autres, tels, par exem-

exemple, que le soleil & un diamant qui ne sauroient produire d'autres soleils & d'autres diamans; en ce cas-là le premier individu ne sert de rien pour produire le second; il faut que la même puissance qui a produit le premier tout entier avec toutes ses qualités individuelles, produise aussi le second avec toutes ses proprietés individuelles. Appliquons ces remarques à nôtre question. Si l'action de l'esprit & la volition en general se considerent comme des natures universelles que Dieu ait produites, il ne les a produites qu'en faisant des individus, des volitions singulieres, des actes singuliers de la volonté; ces individus n'en sauroient produire d'autres; ces actes singuliers ne sauroient se changer en d'autres actes singuliers, ni en produire de nouveaux; une volition singuliere & legitime ou innocente ne sauroit ni devenir une autre volition singulicre & criminelle, ni produire par elle-même cette autre volition singuliere & criminelle: cela implique contradiction. Il nous semble que c'est la faculté qui produit les actes: mais si les Scolastiques n'en demeurent pas d'accord, s'ils nient que ce soit la faculté qui se modifie elle-même, & qui soit la cause efficiente de ses propres actes, nous esperons du moins qu'ils ne diront pas non plus que ce sont les actes qui produisent les actes; à moins qu'ils ne renversassent les choses, & qu'ils ne changeassent les actes en faculté.

Ils diront peut-être, qu'à la verité ce ne

sont

ſont pas les actes qui ſe changent eux-mêmes ou qui en produiſent d'autres; mais pour ſoûtenir que la faculté n'a pas non plus le pouvoir d'en produire, & que Dieu n'eſt pas pourtant l'auteur des mauvais, ils attribuëront ſeulement à la faculté le pouvoir de changer & de corrompre ceux que Dieu produit en elle, & de les faire devenir méchans, de bons qu'ils étoient. Mais par là ils n'avanceroient encore que des abſurdités & des contradictions. I. C'eſt ſe contredire, que de vouloir que la faculté ne ſoit d'elle-même capable d'aucune action, & qu'elle ſoit pourtant d'elle-même capable de corrompre les actions que Dieu produit en elle. Car pour corrompre une choſe, & en former une autre, il faut agir. II. Il n'y a que les ſubſtances, & même que les ſubſtances corporelles, que nous puiſſions concevoir capables de corruption, c'eſt-à-dire, de perdre leur premiere forme, & d'en revêtir de nouvelles. Mais les actes purs de nos facultés ſpirituelles ne ſont ni des ſubſtances corporelles, ni même des ſubſtances; ce ne ſont que de ſimples accidens, de ſimples manieres d'être de nos facultés, telles que ſont à l'égard de la matiere ſa figure, ſa ſituation, ſon mouvement ou ſon repos. Les accidens s'aneantiſſent, ſi-tôt qu'il s'en forme d'autres en leur place. Les ſeconds ne ſont pas les premiers changés, c'en ſont de tout nouveaux qui n'exiſtoient point auparavant. La rondeur d'une boule s'aneantit, ſi-tôt qu'on applatit la boule; &

par

par là même on forme tout de nouveau la figure plate. La forme de l'œuf se perd, à mesure que celle de poulet se produit. Celle de poulet n'est point celle d'œuf changée, c'en est une toute nouvelle produite en la place de celle d'œuf qui s'est perduë. On dira bien que la matiere de l'œuf subsiste toûjours, & qu'elle n'a fait que changer de forme : mais on ne sauroit dire que la forme d'œuf n'est pas aneantie, & qu'elle n'a fait que se changer en celle de poulet. Car dès là que dans cette matiere de poulet il n'y a plus de forme d'œuf, cette forme qui y étoit la premiere n'y subsiste plus du tout, elle n'y est plus rien, elle y est toute aneantie. Il en est de nos facultés & de leurs actes comme de la matiere & de la forme. Nos facultés ne font que changer d'actes : mais pour les actes, ils ne subsistent point les uns sous la forme des autres. Les premiers s'évanoüissent & s'aneantissent entierement, quand les seconds se forment. Quand au lieu des actes de foy, de soûmission & de charité, nous venons à former des actes contraires, à avoir des pensées de défiance, de murmure, d'impatience, d'amour du monde; il est clair que ces seconds actes ne sont nullement les premiers. Les premiers ne sont plus, ceux-cy en sont de tout nouveaux. Il faut donc necessairement de deux choses l'une, ou que ce soit Dieu même qui les ait produits, ou que ce soit nôtre ame, & qu'elle ait par consequent le pouvoir de produire elle-même, ses propres actes. Et si elle a ce pouvoir,

voir, elle eſt capable de les produire tous; auſſi-bien les bons que les mauvais; s'il eſt vray qu'ils ſoient tous également reels & poſitifs, comme nous le prouverons tantôt. (ce ſont toûjours les Heretiques que je fay parler.)

Après avoir diſſipé l'illuſion qu'on tâche de nous faire, quand on veut que nous diſtinguions le materiel d'avec le formel du peché, ou bien l'action en general d'avec les actions ſingulieres; il faut auſſi, continüent-ils, que nous faſſions voir qu'on ne reüſſit pas mieux, quand on tâche de ſe ſauver dans la comparaiſon du mouvement.

Dieu, dit-on, eſt l'auteur de toutes nos actions entant qu'actions, parce qu'il eſt le premier moteur des eſprits auſſi-bien que des corps, & que nos ames n'agiſſent que par le mouvement qu'il leur donne. Mais il n'eſt pas l'auteur du mal, il n'eſt pas l'auteur de nos actions entant que mauvaiſes, parce qu'elles ne ſont mauvaiſes que par la determination que nous donnons au mouvement que nous recevons. Si nôtre ame ſe ſert de ce mouvement pour ſe porter aux choſes mauvaiſes, c'eſt elle ſeule qui le determine ainſi; Dieu n'eſt point la cauſe de ce mauvais choix & de cette mauvaiſe determination.

Mais par ce mouvement actuel, que l'on ſe repreſente que Dieu imprime dans nôtre ame, on entend ou un mouvement indeterminé entre le bien & le mal, & qui de luy-même ne tourne nôtre ame ni vers l'un ni vers l'autre, juſqu'à ce qu'elle le determi-

ne

ne elle-même ; ou on entend un mouvement determiné vers le bien.

Un mouvement indeterminé eſt impoſſible & contradictoire; ce ſeroit un mouvement, & ce ne ſeroit pas un mouvement. C'en ſeroit un, puis qu'on le ſuppoſe : ce n'en ſeroit pas un, puis qu'il ne ſe porteroit nulle part. Tout mouvement actuel fait que la choſe muë avance vers quelque lieu, ou vers quelque objet. *Un mouvement actuel ſans determination, une volonté actuelle ſans objet, un vouloir qui ne veut rien*, ſont des contradictions manifeſtes. De plus, s'il étoit poſſible de feindre un pareil mouvement indeterminé que nôtre ame fût obligée de determiner elle-même, & que Dieu ne determinât ni vers le mal ni vers le bien; il s'enſuivroit, I. Que nôtre ame produiroit d'elle-même des actions reelles & poſitives; puis que c'eſt conſtamment une action reelle & poſitive, que de tourner vers un certain côté une choſe qui eſt en mouvement, & que de luy faire prendre un certain chemin. II. Que nous ſerions les auteurs de nos mauvaiſes & de nos bonnes determinations, de nos mauvaiſes & de nos bonnes œuvres : deux concluſions directement contraires aux ſentimens des Scolaſtiques contre qui nous diſputons.

Pour éviter donc ces conſequences, & pour ne feindre pas un mouvement contradictoire, il faut qu'ils diſent que par le mouvement que Dieu produit dans nôtre ame, ils entendent un mouvement determiné vers le bien, un mouvement qui fait pan-

cher

cher nôtre ame vers le bien, & qui l'y porte effectivement toutes les fois qu'elle ne s'oppose pas elle-même à cette determination, & qu'elle ne la change pas en une contraire.

Mais là-dessus voicy de nouvelles difficultés, de nouvelles croix pour ces Scolastiques. Comment nôtre ame, qu'ils supposent incapable d'aucune action, a-t-elle la force de changer toute seule la determination de son mouvement? de resister au penchant que Dieu luy donne, & de se former en elle-même un penchant opposé? Quand Dieu la fait mouvoir actuellement vers l'Orient, comment a-t-elle la force d'arrêter son mouvement, & de reculer vers l'Occident? Quand Dieu la tourne vers son Createur, par quel moyen se retourne-t-elle vers les creatures? Quand Dieu tourne son amour vers luy-même, & sa haine vers le monde, par quelle vertu, par quelle puissance tourne-t-elle au contraire son amour vers le monde, & sa haine vers Dieu? Cette resistance ne suppose-t-elle pas de la force? Ce changement n'est-il pas une action reelle & positive?

Non, dit Mr. Jurieu, parce que ce n'est pas proprement une autre determination de mouvement, ce n'est qu'un retardement ou une cessation du même mouvement. Il ne faut pas, dira-t-il, se representer le Createur & la creature comme l'un à l'Orient, & l'autre à l'Occident. Il faut se representer que la creature est dans

le

le chemin qui mene au Createur, & que toute la faute que nous faiſons eſt, que rencontrant les creatures dans nôtre chemin, nous nous y arrêtons, au lieu d'aller plus loin, & de remonter juſqu'au Createur.

Nous pourrions inſiſter ſur ce qu'il pretend que le peché ne conſiſte que dans une ſimple ceſſation de mouvement. Nous croirions avoir droit de ſoûtenir avec l'Ecriture, que c'eſt un veritable *égarement*, c'eſt-à-dire, autant de pas que l'on fait dans une fauſſe route, dans une route qui éloigne du but auquel on devroit tendre; que par conſequent le peché eſt reellement & poſitivement une determination contraire à celle qui nous tourne vers Dieu, & que quand on peche, non ſeulement on n'avance pas dans le chemin du ſalut, mais on recule. Nous croirions faire un embleme aſſez juſte de la volonté, ſi nous la comparions à l'aiman; ſi nous diſions que l'amour & la haine en ſont les deux poles, qu'ils ſe tournent neceſſairement vers des objets directement oppoſés; & que comme on ne pourroit pas imaginer de mouvement plus reel & plus poſitif que ſeroit celuy de l'aiman, ſi ſes poles changeoient tout-d'un-coup de direction, que celuy qui naturellement doit être tourné vers le Nord, vinſt à ſe tourner de luy-même vers le Sud, & l'autre par conſequent vers le Nord: on ne ſauroit non plus ſe figurer dans la volonté aucun mouvement, ou aucun mouvement de determination plus reel & plus poſitif, que lorſque ſon amour & ſa haine viennent, pour

ainsi dire, à troquer d'objets, à changer de poles; que l'amour se tourne vers ce qui doit être naturellement l'objet de la haine, & la haine vers ce qui étoit originairement l'objet de l'amour; l'amour vers le monde & vers le peché, la haine vers Dieu & vers la vertu.

Mais nous aimons mieux ne prendre Mr. Jurieu que par ses propres principes. Nous voulons nous contenter de ce qu'il pose en fait. Nous y trouvons assez d'argumens pour le convaincre qu'il ne raisonne pas consequemment, quand il en infere que le peché n'est qu'une negation, que ce n'est rien de reel & de positif.

P. 125. 89. *Malebranche.* Le peché, dit-il avec quelques Philosophes modernes, n'est qu'une cessation de mouvement. Il ne consiste qu'en ce que nôtre esprit s'arreste, lors qu'il pourroit aller plus loin; qu'en ce qu'il cesse d'agir & d'examiner avant que d'avoir tout fait & tout examiné; qu'en ce qu'il borne à la creature un mouvement qui le conduiroit jusqu'au Createur, s'il le suivoit; qu'en ce qu'il termine aux causes secondes, un amour qui ne devroit se terminer qu'à la cause premiere; qu'en ce qu'il aime les creatures à cause d'elles-mêmes, au lieu de ne les aimer qu'à cause de Dieu & dependemment de sa volonté; enfin qu'en ce qu'il cherche en elles sa felicité, au lieu de ne la chercher qu'en Dieu; qu'il les prend pour la cause des plaisirs & des peines qu'il ressent, quoy qu'elles n'en soient que la cause apparente, & Dieu seul la cause effective; & qu'ainsi il

les

les craint & les aime, lors qu'il ne devroit aimer & craindre que Dieu ſeul.

Mr. Jurieu & ces autres Philoſophes poſent donc en fait, que nôtre ame a receu aſſez de mouvement pour aller juſqu'à Dieu; que Dieu nous fait ſouhaiter naturellement le bonheur d'une maniere aſſez forte, pour nous le faire chercher juſques dans ſa ſource & dans ſa perfection. Nous croyons cela comme eux. Ils conçoivent enſuite, que nonobſtant ce mouvement, nôtre eſprit s'arrête au milieu, ou même au commencement de la carriere; qu'il s'acroche aux premiers objets qui luy preſentent quelque apparence de bonheur. Nous le concevons encore avec eux. Il ne s'agit plus que de ſavoir, ſi arrêter ainſi ſon mouvement, attacher ainſi ſes deſirs à des objets qui ne les rempliſſent pas, n'eſt qu'une ſimple negation d'action, & ſi ce n'eſt pas une action reelle & poſitive.

En bonne Philoſophie, c'eſt agir très-reellement, & déployer une veritable force, que d'arrêter un mouvement. Pour arrêter tout court un boulet à la ſortie d'un canon, il faudroit une force égale à celle qui l'a pouſſé. Que Mr. Jurieu nous diſe donc par quelle force nôtre eſprit s'arrête? Si c'eſt par la ſienne propre: il en a donc, il eſt donc capable d'agir reellemenr, puis qu'il eſt capable d'arrêter le mouvement que Dieu luy imprime ſans ceſſe. Si ce n'eſt pas luy qui s'arrête luy-même, ſi c'eſt une force étrangere qui l'emporte ſur le mouvement qu'il reçoit, ſi c'eſt un obſtacle exte-

rieur qui l'empêche d'aller plus loin, & que Dieu ne luy donne pas assez de mouvement pour le surmonter, ce n'est plus luy qui est la cause de la cessation de son mouvement, on ne peut s'en prendre à luy avec justice. Il ne se peut pas qu'un mouvement de la volonté, un mouvement assez fort pour porter la volonté jusqu'à Dieu, s'arrête tout seul, sans que rien en soit la cause, ni la volonté même, ni aucune chose qui soit hors d'elle. Et si Mr. Jurieu veut avoüer ce qu'il conçoit selon ses principes, il ne tâchera plus de nous faire croire qu'il regarde la cessation de ce mouvement comme un neant dont Dieu ne peut être l'auteur: mais il dira, que comme il croit que les corps qui se trouvent au passage d'un boulet de canon sont la cause occasionnelle, & Dieu la cause effective du repos où ce boulet rentre peu à peu; les objets qui se presentent à nôtre ame sont la cause occasionnelle, & Dieu la cause effective de l'attachement qu'elle a pour les creatures, qui l'empêche d'aller plus loin; & qu'à l'occasion de chaque objet qui vient la frapper, Dieu par une loy qu'il s'est imposée à luy-même luy ôte une partie du mouvement qu'il luy avoit donné pour tendre vers luy, ensorte que peu à peu il ne luy en reste plus du tout, & qu'il la laisse entierement attachée aux creatures: d'où il ne se peut qu'elle se détache, à moins qu'il ne se rencontre quelques objets contraires, à l'occasion desquels Dieu luy rende le mouvement qu'il luy avoit donné d'abord, & qu'il luy avoit ôté ensuite.

C'est

C'eſt juſtement ce que nous exprimerions dans un ſtyle ſimple & vulgaire, en diſant, que *Dieu eſt l'auteur du mal, tout de même que du bien.*

Si Mr. Jurieu ſe donne la peine de faire ces reflexions après nous, continuent les Heretiques, nous eſperons qu'il ajoûtera quelque choſe à la confeſſion qu'il nous a faite de bonne foy dans la 8. Section, au bas de la pag. 63.

Il s'eſt repreſenté que nous luy diſions: *Vous nous faites une idée de la Providence ſelon laquelle Dieu eſt auteur de tous les deſordres qui ſont dans le monde. Vous faites un Dieu qui n'a point d'horreur pour le peché, qui ne l'empêche pas, qui l'aime pour ſa gloire, qui le fait entrer directement dans l'ordre des moyens par leſquels il veut manifeſter ſes vertus.* Et il n'a répondu autre choſe ſinon, que *ce ſont des conſequences qu'il nie, & qu'il éloigne de ſon ſyſteme le mieux qu'il luy eſt poſſible; que cependant il ſent qu'il n'y reüſſit pas auſſi-bien qu'il voudroit; qu'il a beaucoup de peine à reconcilier la haine que Dieu a pour le peché avec la Providence; & que cette épine luy eſt ſi incommode, que ſi quelqu'un la luy peut ôter, il ſe declare ſans balancer pour luy, & qu'il luy ſacrifie ſon idée de l'Etre infiniment parfait.* Il avoit dêja appellé nos objections, *des difficultés énormes, des difficultés accablantes, des abyſmes où il ſe perd*; il avoit dêja confeſſé, *qu'il n'y a perſonne qui ſoit plus incommodé que luy de ces difficultés.* P. 28. 32. 33.

Nous ne ſçaurions exprimer la joye que nous avons euë de voir Mr. Jurieu dans de ſi bonnes diſpoſitions. Un malade commence à revenir, quand il commence à ſentir ſon mal ; & il ne ſe peut qu'il n'ait regagné dêja bien de la force, quand il eſt en état de ſe plaindre auſſi haut, & d'exprimer ſes douleurs avec autant de vigueur que fait Mr. Jurieu.

Nous ne faiſons pas de ſcrupule d'augmenter ſa peine, parce qu'il n'en eſt pas des maux de l'eſprit comme de ceux du corps. La violence de la douleur du corps peut à la fin l'accabler effectivement : mais quand la peine de l'entendement eſt devenuë auſſi grande qu'elle puiſſe être, il eſt en état de s'en delivrer tout-d'un-coup d'une maniere ou d'autre.

Si nous ſommes aſſez heureux pour venir à bout de faire ſentir à Mr. Jurieu, que cette difficulté eſt inévitable dans ſon ſyſteme, qu'elle y eſt eſſentiellement attachée, qu'elle en eſt une conſequence neceſſaire ; qu'il ne faut plus eſperer de ſecours de la pretenduë difference d'une bonne action à une mauvaiſe, de l'être au neant ; que la reſolution de trahir Jeſus-Chriſt étoit criminelle toute entiere & en elle-même ; que c'étoit pourtant un acte de la volonté auſſi reel, que la reſolution de mourir pour Jeſus-Chriſt ; que le peché a donc *ſa cauſe efficiente*, auſſi-bien que l'acte de vertu, & non ſimplement une *cauſe défaillante* ; qu'il faut une force reelle, ſoit pour détourner, ſoit pour arreſter le mouvement.

P. 89.

Ibid.

que

que Dieu imprime à nôtre ame, qu'il ne ſe tirera pas delà en diſant ſimplement, *Je nie ces conſequences, & ne me les imputez pas, je les deſavouë*; qu'un homme raiſonnable ne doit nier des conſequences que quand il a raiſon de les nier, c'eſt-à-dire, que quand il eſt faux en effet qu'elles ſuivent de ſes principes; mais qu'il n'y a ni bon ſens ni bonne foy à les nier, lors que l'on ſent & que l'on eſt convaincu qu'elles en ſuivent neceſſairement, & qu'elles ſont inévitables dans le ſyſteme que l'on ſoûtient: Si, dis-je, nous pouvons venir à bout de faire ſentir tout cela à Mr. Jurieu, il ſe reſoudra à prendre l'un de ces deux partis; ou d'adopter les conſequences & d'en prendre la deffenſe, en faiſant voir qu'elles ne repugnent ni à la droite raiſon, ni à l'Ecriture; ou d'abandonner ſon cher ſyſteme, & d'y renoncer entierement. *p.* 83.

Dans cette veuë nous ajoûterons encore quelques reflexions ſur la neceſſité des conſequences que nous tirons de ſes principes.

La premiere ſera encore pour comparer l'être des bonnes actions avec l'être des mauvaiſes, & pour faire voir que celuy-cy eſt auſſi reel que celuy-là.

On eſt ſujet icy à prendre le change, ſi on ne demeure toûjours attaché au nœud de la queſtion, & ſi on ne conſidere les bonnes & les mauvaiſes actions dans leur ſource, & dans le principe qui les fait être bonnes ou mauvaiſes, ſçavoir la penſée & le deſſein de l'eſprit. Il n'y a que l'eſprit qui ſoit capable de vertu & de vice. Il n'y a que ſes reſo-

lutions qui ſoient dignes de loüange ou de blâme, de recompenſes ou de peines. Ne conſiderons donc que les actes de l'eſprit. Ne parlons que de ſes jugemens & de ſes deſſeins. C'eſt le ſeul moyen de bien juger de la difference qu'on doit mettre entre les bons & les mauvais, entre les criminels & les loüables.

P. 88. Faute d'avoir pris garde à cela, Mr. Jurieu s'eſt imagine que Gerhard le favoriſoit dans ces paroles: *C'eſt une patience de Dieu ſurprenante, de ce qu'il ſoûtient les membres, qu'il conſerve les forces & les mouvemens même dans ces actions par leſquelles il eſt infiniment offenſé.*

De Provid. cap. 9. n. 87.

Donc, dit Mr. Jurieu, *il reconnoît la neceſſité du concours dans les actions criminelles.* Ouy dans l'action du corps, qui en doute? mais nullement dans l'acte de l'eſprit par lequel il forme le deſſein de commettre cette action. Cet Auteur parle-t-il là de quelque autre choſe que des forces & des mouvemens du corps? A l'égard de l'acte ſpirituel qui fait toute l'eſſence du peché, Chemnice & Gerhard ſoûtiendront toûjours, que *Dieu ne le veut point, qu'il n'y aide point, qu'il ne le fait point*: & s'ils ajoûtent, qu'il determine pourtant juſqu'où & juſqu'à quand il veut pouſſer ſa permiſſion; ils entendent ſa permiſſion *de l'execution du deſſein*, & non pas ſa permiſſion *de la conception même du deſſein.* Dira-t-on qu'un mary permet à ſa femme de former le deſſein de luy être infidelle, ſous ombre qu'il ne luy ôte

Cap. 9. n. 104.

Il faut bien prendre garde en quel ſens je dis que

ôte pas la vie, quand il s'apperçoit qu'elle a de la diſpoſition à former ce deſſein? Il n'y auroit pas plus de juſtice à accuſer Dieu de permettre que l'on forme des deſſeins criminels, ſous ombre qu'il conſerve l'être à ceux qu'il prevoit qu'ils en formeront. Nous ſoûtenons que Dieu ne concourt pas plus aux actes ſpirituels du peché, qu'un mary aux deſſeins du cœur de ſa femme. Si après cela Dieu determine *juſqu'où & juſqu'à quand il veut permettre* que le pecheur execute ſes deſſeins criminels, quoy qu'il puſt luy en ôter les moyens ſans luy ôter la vie: c'eſt que cet époux divin ne veut point d'une fidelité contrainte & forcée; il ne ſe ſoucie plus du corps quand on luy refuſe le cœur.

Dieu ne permet pas la conception même du mauvais deſſein, mais ſeulement l'execution: c'eſt en ce qu'il ne fait autre choſe que conſerver la faculté, & qu'il n'employe aucun moyen qui contribuë à la determiner au mal; ſi bien qu'elle s'y determine toute ſeule: au lieu que pour l'execution, outre la conſervation de l'être, il permet que l'on trouve les moyens qui y ſont neceſſaires; comme un mary pourroit permettre que ſa femme trouvaſt les occaſions qu'elle cherche.

Mr. Jurieu ſe trompe donc extremement, quand il croit que les Lutheriens ſe trouvent dans le même embarras que luy, & qu'ils ſortent de la difficulté comme luy, ſous ombre qu'ils diſent, *qu'il faut ſoigneuſement diſtinguer entre l'action elle-même, & le vice de l'action; que l'action comme action n'eſt pas un peché, mais que c'eſt le vice & le defaut de l'action qui eſt le peché*: & qu'ils ſe ſervent de ces expreſſions de St. * Auguſtin: *Le peché eſt un defaut & un détour de l'œuvre de Dieu à ſes propres œu-*

* *Aug. de Civit. Dei, lib. 14. cap. 11.*

vres, plûtôt qu'une œuvre. Il ne faut pas tant chercher la cauſe efficiente du peché, que la cauſe défaillante. Nous ſoûtenons que par *l'action elle-même*, ces Docteurs entendent l'action corporelle; & que par *le vice & le defaut de l'action*, ils entendent le principe ſpirituel d'où elle part, c'eſt-à-dire, l'acte de l'eſprit qui la commande contre ſa conſcience, & contre la connoiſſance qu'il a que Dieu la deffend. Il eſt certain qu'à n'enviſager que l'action corporelle, ſans conſiderer le principe d'où elle part, elle n'eſt point un peché en elle-même, puis qu'il y auroit telles circonſtances dans leſquelles elle ne ſeroit pas un peché; comme ſi on la commettoit par force, ſans que la volonté en fuſt complice en aucune maniere; ou ſans connoiſſance & avant l'uſage de la raiſon; ou enfin avant que d'avoir ouï parler d'aucune loy qui la deffendiſt. Elle n'eſt donc criminelle que lors que l'eſprit eſt coupable, c'eſt-à-dire, que lors que l'eſprit acquieſce volontairement & librement, nonobſtant la loy de Dieu qu'il connoiſt & qu'il voit. Mais cet acquieſcement & cette reſolution de l'eſprit à tranſgreſſer la loy, eſt un acte ſpirituel auſſi reel & auſſi poſitif, que l'acquieſcement & la reſolution de ce même eſprit à obſerver la loy.

Mr. Jurieu ne nous fait point voir par ces paſſages, que les Lutheriens, ou St. Auguſtin même, croyent le contraire. Bien loin de cela, quand St. Auguſtin appelle le defaut dans lequel conſiſte le peché, *un dé-*

tour

tour de l'œuvre de Dieu aux œuvres propres du pecheur; ce détour de l'œuvre de Dieu n'eſt-ce pas un acte de l'eſprit du pecheur? *L'œuvre de Dieu* ſignifie l'œuvre que Dieu commande, l'œuvre à laquelle il ſouhaite que les hommes s'appliquent, & dans la veuë de laquelle il leur fait toutes les graces qu'il leur fait. *C'eſt icy l'œuvre de Dieu*, dit Jeſus-Chriſt, *que vous croyiez au nom de celuy qu'il a envoyé. Un détour de l'œuvre de Dieu à ſes propres œuvres*, c'eſt un abus des moyens & des graces que Dieu vouloit faire ſervir à ſon œuvre; c'eſt quand on fait ſervir ces moyens-là à l'accompliſſement de ſes propres deſirs, comme quand un mary traite ſa femme avec toute la douceur & toute la tendreſſe imaginable pour gagner ſon cœur, & que cette femme ſe ſert au contraire des effets de l'amour de ſon mary pour executer ſes deſſeins criminels; un détour de l'œuvre de Dieu, pluſtoſt qu'une œuvre, c'eſt-à-dire, pluſtoſt qu'une œuvre de Dieu, mais non pluſtoſt qu'une œuvre de l'homme, puis qu'en même temps il parle d'œuvres propres de l'homme.

Si St. Auguſtin ajoûte, qu'*il ne faut pas tant chercher la cauſe efficiente du peché, que la cauſe défaillante*; cela ne fait rien à nôtre queſtion: parce que par le peché il n'avoit pas deſſein d'exprimer uniquement *l'acte ſpirituel dans lequel il conſiſte*, mais une action exterieure & criminelle tout enſemble. Par *la cauſe efficiente du peché*, il entend la cauſe efficiente de l'action exte-

rieure, de la force & du mouvement du corps: & par *la cauſe défaillante du peché*, il n'entend pas ſans doute *une cauſe negative*, comme ſi le peché n'étoit à la lettre *qu'une negation & un neant*, puis qu'il l'appelle *une œuvre propre de l'homme*; il entend la cauſe du defaut & du vice de l'action, il entend ce qui fait que cette action exterieure eſt criminelle. Or la cauſe de ce defaut & de ce vice, c'eſt ſans contredit cet acte de l'eſprit, cette reſolution de la volonté qui ordonne cette action exterieure contre les mouvemens de la conſcience. C'eſt à Mr. Jurieu à prouver, s'il peut, que St. Auguſtin a crû à la lettre que le moral de l'action, & le formel du peché, (car quand il s'agit d'action exterieure, nous approuvons fort que l'on diſtingue le phyſique d'avec le moral, le materiel d'avec le formel) c'eſt, dis-je, à Mr. Jurieu à prouver que St. Auguſtin tient que ce en quoy le peché conſiſte eſſentiellement & formellement, n'eſt qu'une pure negation, un pur neant, non plus que le defaut de ſentiment & d'intelligence dans une pierre; & qu'il ne peut avoir par conſequent qu'une cauſe negative. Mais quand Mr. Jurieu en ſeroit venu à bout, il n'auroit prouvé ni que cette opinion ſoit celle des Lutheriens, ni qu'elle ſoit conforme au bon ſens. Jamais le bon ſens ne dictera à qui que ce ſoit, que quand l'eſprit reſiſte à la conſcience ou à la loy, ſoit par un acte de jugement, ſoit par un acte de volonté, cet acte ne ſoit pas une operation reelle & poſitive de l'eſprit, tout de

même

même que ceux par lesquels il se soûmet & se conforme à la loy. Jamais la droite raison ne dira qu'un jugement erroné ne soit pas un jugement ; ou que tout jugement n'est pas un acte de l'esprit ; ou que tout acte de l'esprit n'est pas une maniere d'être reelle & positive ; ou que juger qu'il faut preferer l'honnête à l'agreable, & juger qu'il faut preferer l'agreable à l'honnête, ne sont pas deux actes également reels & effectifs. Jamais elle ne dira non plus, qu'une volition dereglée ne soit pas une volition ; ou que toute volition ne soit pas un acte effectif de l'esprit ; & que vouloir formellement ce que l'on sçait que l'on doit vouloir, & vouloir formellement ce que l'on sçait qu'on ne devroit pas vouloir, ne soient pas deux actes de la volonté aussi reels & aussi positifs l'un que l'autre.

C'est là la premiere reflexion que nous avions à ajoûter.

La seconde est, que supposé que le formel du peché ne fust qu'une negation, l'homme n'en seroit point la cause, non plus que Dieu. Si Dieu n'est pas la cause du neant, l'homme n'en est pas la cause non plus. Le neant n'a point de cause ; du moins il n'a point de cause positive telle que l'homme. Car enfin, nous croyons que l'homme est un être positif ; que Dieu a produit quelque chose de reel & de subsistant quand il l'a formé ; & que les creatures ne sont pas à la lettre de purs riens, des ombres & des fantômes d'êtres, de fausses apparences de realités, comme Mr. Jurieu semble quel- *p.* 25.

quefois l'insinüer. Pourquoy donc faut-il qu'un être aussi reel que l'homme soit puny reellement & positivement à cause d'un neant dont il n'est pas la cause?

Enfin une troisiéme reflexion sera, que si on peut considerer le neant comme ayant une cause, on ne sçauroit luy attribuër pour cause qu'une simple negation d'action; qu'il ne faut chercher cette negation d'action que dans le sujet qui avoit le pouvoir d'agir, & de faire qu'au lieu du neant il y eust quelque chose; & qu'il ne faut point s'en prendre aux sujets qui n'avoient pas ce pouvoir-là. Par exemple, si on demande qui est la faute du defaut de sentiment & de connoissance d'une pierre: ce n'est asseurément ni aux hommes, ni aux pierres qu'il faut s'en prendre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que *Dieu n'a pas agy sur cette matiere*, de telle sorte qu'elle pût être & qu'elle fust actuellement unie à une substance qui eût du sentiment & de la connoissance.

Ainsi quand le peché ne seroit qu'un neant & une simple negation, & que l'on cherchast la cause de ce neant, ce ne seroit point en l'homme qu'il faudroit la chercher; il n'y en auroit pas d'autre sinon, que Dieu n'auroit pas produit quelque chose de positif en la place de ce neant. Les negations ne peuvent avoir d'autres causes que des negations. Les tenebres ne sont qu'une privation de lumiere. Cependant l'Ecriture dit que Dieu en est l'auteur, aussi-bien que de la lumiere: & avec raison, puis que c'est Dieu qui a voulu faire cette vicissitude

de

de nuit & de jour, & qui n'a pas voulu faire deux ſoleils aux deux bouts du monde pour éclairer en même temps les deux hemiſpheres. Quand donc Mr. Jurieu auroit raiſon de dire, *que le peché n'eſt pas proprement un eſtre, mais un neant & une privation d'eſtre*, comme il l'affirme encore, pag. 125. c'eſt mal raiſonner que d'en conclure, que Dieu n'en peut être l'auteur.

Nous concluons donc, diſent les Heretiques, que de quelque côté qu'on ſe tourne, en quoy que ce ſoit qu'on faſſe conſiſter le peché, ſi le ſentiment de Mr. Jurieu eſt vray, *ſi Dieu eſt veritablement l'ame du monde* corporel & du monde ſpirituel; s'il eſt l'auteur de tout ce qu'il y a de reel & de poſitif dans les actions; ſi non ſeulement *il eſt le reſſort de tous les mouvemens de la matiere*, mais que *ſans luy toutes les autres intelligences ne puiſſent rien à la lettre*: ce n'eſt point en l'homme qu'il faut chercher la cauſe du peché; ce n'eſt qu'en Dieu, ce n'eſt *que dans cette ame du monde & des intelligences creées*, & il y a de l'injuſtice à punir ces intelligences à cauſe de ce peché.

Et cela étant, nous ne ſçaurions nous empêcher de dire qu'il vaut bien mieux ſuppoſer à l'égard des intelligences, que Dieu les a creées avec des facultés capables d'agir elles-mêmes, & que tant qu'il les conſerve avec ces facultés, c'eſt à elles à produire elles-mêmes leurs propres actes, & à les produire tels qu'il leur plaira, c'eſt-à-dire, autant qu'il leur a donné la capacité d'en pro-

produire de differents, & de choisir entre tous, les ayant laissées dans une entiere liberté à l'égard de l'usage de cette capacité qu'il leur a donnée. Que, par exemple, il les a faites capables de comprendre les choses, & de les examiner avec plus ou moins d'attention, selon qu'il leur semblera bon; laissant à leur liberté de se servir comme il leur plaira de l'attention dont elles sont capables: & qu'il a imprimé en elles un mouvement spirituel vers le bonheur, c'est-à-dire, qu'il leur a donné un desir essentiel de devenir heureuses; mais qu'il les a renduës capables de determiner ce mouvement de quel côté elles voudront, & de faire consister leur bonheur dans tout ce qu'il leur plaira: qu'il leur propose differens objets, differentes especes de biens; mais qu'il leur en laisse le choix: qu'il leur conseille bien de choisir les uns plûtost que les autres; qu'il ajoûte même des promesses, si elles choisissent ceux-cy; mais qu'il leur laisse pourtant toûjours le pouvoir de suivre ses conseils, ou de ne les suivre pas; de les examiner, ou de n'y prendre pas garde; de refléchir sur ses promesses & sur ses menaces, ou de n'y faire aucune reflexion: & qu'enfin il ne les necessite jamais à se determiner d'un costé plûtost que d'un autre, mais qu'elles le font toûjours de leur propre mouvement.

Nous avons representé la difficulté à laquelle est sujette la pensée, que *Dieu soit l'ame du monde*, afin que Mr. Jurieu n'y cherche pas dequoy appuyer sa these, que *Dieu agit par sa seule volonté*. En voicy

encore

encore une qui achevera de renverſer entierement ſa preuve.

Quand Mr. Jurieu ſe reſoudroit à adopter toutes les conſequences qui ſuivent de ce ſentiment pris à la rigueur, que *Dieu eſt l'ame du monde*; quand il conſentiroit à concevoir Dieu comme la cauſe de tous les mouvemens & de tous les actes ſans exception, tant corporels que ſpirituels, tant mauvais que bons; & les creatures intelligentes même comme de ſimples organes & de ſimples inſtrumens dont Dieu fait tout ce qu'il veut, qui tout ſeuls ne ſont capables ni d'aucune action, ni d'aucune reſiſtance; qui n'agiſſent que quand on les fait agir; qui ne ceſſent d'agir que quand on ceſſe de les faire agir; qui n'ont pas plus de part aux bonnes & aux mauvaiſes actions, que les membres de noſtre corps y en ont; & qui ne meritent pas plus de blâme ou de loüange pour leurs penſées ou pour les defauts de leurs penſées, que nos membres en meritent par leurs mouvemens, ou par leur defaut de mouvement; ſauf à luy après cela de ſauver comme il pourroit la juſtice & la ſageſſe divine, & d'expliquer comme il plairoit à Dieu les cenſures & les loüanges, les recompenſes & les peines: Quand, dis-je, Mr. Jurieu ſe reſoudroit à prendre ce party, il ne s'enſuivroit point encore que Dieu agiſſe par *ſa ſeule volonté*. Nous conclurions plûtoſt le contraire, ſi nous en jugions par nous-mêmes. Car nous nous perſuadons que ce n'eſt pas nôtre ame qui eſt la cauſe efficiente des mouvemens de nos mem-

membres, ou des determinations du mouvement de ces liqueurs ſubtiles qui coulent dans nos muſcles, & que nous appellons les eſprits animaux. Et pourquoy nous le perſuaderions-nous? C'eſt parce que nous ne ſentons dans nôtre ame aucune autre faculté d'agir, aucune autre vertu active, que celle de vouloir, ou de ne vouloir pas; & que nous ne voyons aucun rapport, aucune proportion entre une ſimple volition & le mouvement de la matiere, enſorte que la premiere puiſſe eſtre la cauſe du ſecond: nous ne voyons aucune connexité, aucune liaiſon entre un ſimple commandement non entendu & l'obeïſſance; & nous ne concevons pas que ce qui eſt deſtitué d'intelligence, ſoit capable d'entendre un ſimple commandement, une ſimple penſée, un ſimple acte de l'eſprit. Deſorte que nous concluons, que nos volontés ne ſont que les cauſes occaſionnelles des mouvemens de nos membres, & qu'il faut que la cauſe efficiente de ces mêmes mouvemens ſoit quelque vertu active differente d'une ſimple volonté. Quand donc nous nous repreſenterions Dieu comme l'ame du monde, dès là que nous ferions cette ame *la cauſe efficiente*, & non pas ſimplement *la cauſe occaſionnelle* des mouvemens du monde, il faudroit neceſſairement (à en juger par nous-mêmes) que nous luy attribuaſſions quelque autre vertu active que la ſimple volonté. Car encore une fois, nous ne ſçaurions concevoir de difference entre *un ſimple vouloir qui n'eſt accompagné d'aucune vertu*

vertu active, & un ſimple vouloir qui n'eſt accompagné d'aucune vertu active. Dans quelque ſujet que ce ſimple vouloir ſe trouve, nous ne concevons pas que la difference des ſujets faſſe quelque difference entre les ſimples vouloirs. On aura beau dire, que l'un eſt le vouloir de la creature, & l'autre le vouloir du Createur: nous ſoûtenons que nous ne concevons le dernier different de l'autre, que parce que nous nous repreſentons qu'il ne manque jamais d'eſtre accompagné d'une vertu & d'une force toute-puiſſante qui l'execute. Separez le de cette vertu toute-puiſſante, il ne nous paroiſtra plus que comme le ſimple vouloir d'une creature.

Nous en revenons donc encore une fois à dire, qu'il nous ſemble qu'il ſieroit mieux à la raiſon de ne rien decider ſur la maniere dont Dieu agit, que d'avancer là-deſſus des choſes qu'elle ne conçoit pas elle-même.

Que Dieu agiſſe, qu'il remuë la matiere, c'eſt un fait que la raiſon ne ſçauroit revoquer en doute: mais *comment il agit*, c'eſt une des queſtions où elle ne voit goute du tout. Il faut neceſſairement que la ſubſtance qui determine les mouvemens de nos corps ſoit intelligente, & qu'elle connoiſſe nos volontés, puis que nous experimentons inceſſamment que ces determinations ſe font exactement ſelon nos volontés: mais nous ne comprenons pas pour cela par quelle vertu cette ſubſtance in-

intelligente agit sur la matiere, ni quelle proportion elle a avec la matiere.

Sur l'Unité de Dieu.

Après l'article de la puissance de Dieu, Mr. Jurieu parle de son *unité*, & sur cela il decide deux questions à la fois. Par la seule definition de Dieu il pretend que la raison seule en doit conclure, & que Dieu est seul, & qu'il n'y a que luy qui possede une existence necessaire. Mais nous soûtenons, disent les Heretiques, que ni l'une ni l'autre de ces decisions n'est solidement fondée sur la regle que ce Theologien s'est proposée, & qu'il auroit toûjours dû suivre, tandis qu'il vouloit s'en tenir à la raison. Il nous semble qu'il est bien plus seur de ne decider ces questions que par la Revelation. Nous croyons luy pouvoir montrer, que s'il ne consultoit icy que les courtes lumieres de la raison, il n'y trouveroit que doute & qu'incertitude sur ces deux articles, & même qu'il courroit grand risque de decider le dernier au rebours de ce qu'il a fait.

A l'égard du premier, à ne consulter que la raison, qu'est-ce qui nous fera conclure que l'Etre infiniment parfait est unique? Sera-ce son infinité & son ubiquité? Mais en même temps que la raison nous dit que Dieu est par tout, qu'il est present à tout, elle nous dit qu'il n'occupe aucun lieu, qu'il n'exclud pas d'autres estres qui subsistent dans le même lieu que luy, parce qu'il ne remplit point l'espace à la maniere du corps. On ne peut donc pas objecter, que s'il y avoit deux Etres infiniment parfaits,

faits, il faudroit qu'ils s'entrepenetraſſent; de même qu'on objecte que deux étenduës compoſées de parties s'entr'excluënt, qu'il implique contradiction qu'elles ſubſiſtent à la fois dans le même lieu, qu'elles ſe penetrent, & qu'elles ne faſſent qu'une étenduë.

Sera-ce ſon pouvoir abſolu, & ſon autorité ſouveraine, qui ne peut ſouffrir de rivale? Cela ſeroit bon, ſi nous nous figurions que l'Etre infiniment parfait fuſt ſujet à des paſſions & à des volontés déraiſonnables. En ce cas-là il eſt vray que deux êtres de cette nature ſeroient ſujets à s'entr'incommoder, à ſe combattre & à ſe borner l'un l'autre. Mais du moment que l'on conçoit un être parfaitement raiſonnable, qui eſt abſolument incapable d'aucune volonté bizarre, capricieuſe & dereglée; ſe repreſente-t-on que deux ou trois êtres de cette nature ne pûſſent s'entre-ſouffrir, qu'ils fuſſent jaloux les uns des autres; & qu'au contraire n'ayans abſolument que les mêmes penſées, ne formans que les mêmes deſſeins, ils ne priſſent pas un plaiſir extreme dans la ſocieté les uns des autres, & dans l'union parfaite de leurs volontés?

Que Mr. Jurieu nous diſe s'il y a quelques autres attributs de l'Etre tout-parfait qui l'empêchent d'avoir des ſemblables, & qui nous faſſent neceſſairement conclure qu'il eſt unique.

Où en ſerions-nous donc, ſi la Revelation ne nous aſſeuroit par tout, qu'il n'y a

qu'un

qu'un ſeul Dieu? Si elle n'avoit pris autant de ſoin de nous l'enſeigner, qu'elle a fait, n'aurions-nous pas crû naturellement, que le Pere, le Fils, & le St. Eſprit dont elle nous parle, ſont trois Eſtres tout-parfaits, trois Eſprits infinis, c'eſt-à-dire, trois Dieux? & que quand elle dit que ces trois-là ne ſont qu'un, cela ne ſignifie autre choſe ſinon, que leurs volontés ſont parfaitement unies, qu'ils ne ſont qu'un de volonté?

A l'égard du ſecond article, qu'il n'y a que l'Etre tout-parfait qui exiſte neceſſairement de toute éternité: qui a dit à Mr. Jurieu, *qu'une exiſtence neceſſaire qui ſeroit ſeule & excluſive de toute autre, ſeroit plus parfaite qu'une exiſtence neceſſaire qui ne ſeroit pas ſeule, & qui n'excluroit pas quelque autre exiſtence neceſſaire?* Deux choſes differentes, mais qui ne ſont point contraires, ne peuvent-elles pas exiſter en même temps, ſans que l'exiſtence de l'une porte prejudice à l'exiſtence de l'autre? Qu'entend-il par la perfection de l'exiſtence? Avoir une exiſtence parfaite, eſt-ce autre choſe qu'avoir une exiſtence veritable & reelle? Suppoſé qu'il y ait deux choſes qui exiſtent neceſſairement de toute éternité, l'exiſtence neceſſaire & éternelle de l'une empêchera-t-elle que l'exiſtence de l'autre ne ſoit veritablement une exiſtence parfaitement neceſſaire & parfaitement éternelle?

Mr. Jurieu croit-il avec Derodon & quelques Philoſophes, que l'Etre tout-parfait ſoit l'eſpace; que ce ſoit cette étenduë

ſans

ſans bornes qui a de veritables dimenſions en longueur, largeur, & profondeur, & que nous ne ſçaurions nous empêcher de concevoir comme exiſtant neceſſairement de toute éternité? S'il eſt perſuadé que Dieu n'a point de pareilles dimenſions, & qu'il n'eſt ni la matiere ni l'eſpace, ni une ſubſtance étenduë, penetrable, mais incapable de mouvement : nous ſoûtenons que les idées naturelles qui ſont empreintes dans ſon ame l'obligeront malgré qu'il en ait à attribuer une exiſtence neceſſaire à deux eſtres; à l'Etre tout-parfait, qui n'a point d'étenduë; & à une étenduë, qui eſt un eſtre fort imparfait, mais qui ne ſçauroit pourtant n'avoir pas toûjours exiſté. Qu'il choiſiſſe ce qu'il luy plaira; ou de dire que cette étenduë qui a toûjours exiſté eſt une étenduë pleine, impenetrable & capable de mouvement; (ce qui s'appelle matiere) ou que c'eſt une étenduë vuide, penetrable, incapable de mouvement & d'action: (ce que l'on appelle eſpace) quoy qu'il en ſoit, nous ſommes aſſeurés qu'il n'effacera jamais de ſon ame l'idée d'une étenduë neceſſaire, & qu'il n'obtiendra jamais de luy, de concevoir que Dieu ait autrefois exiſté ſans qu'aucune étenduë coëxiſtaſt avec luy. Mr. Jurieu peut-il nier, que la neceſſité qui nous eſt impoſée de concevoir que *l'étenduë qui exiſte à preſent ne ſçauroit avoir de bornes*, ne nous ſoit une preuve certaine & inconteſtable, qu'effectivement l'étenduë qui exiſte aujourd'huy n'a aucunes bornes, ni n'en peut

avoir?

avoir? Or la même neceſſité nous eſt naturellement impoſée, de concevoir qu'une étenduë ſans bornes, pleine, ou vuide, a toûjours exiſté, & ne ſçauroit ceſſer d'exiſter. Ne nous eſt-ce donc pas une preuve certaine & inconteſtable, qu'effectivement elle a toûjours exiſté, & qu'elle ne ſçauroit ceſſer d'exiſter?

Si Mr. Jurieu nie que la même neceſſité nous ſoit impoſée de concevoir que cette étenduë pleine ou vuide a toûjours exiſté, & ne ſçauroit ceſſer d'exiſter: qu'il nous permette de luy faire quelques queſtions ſur la production & ſur l'aneantiſſement de l'étenduë. Avant qu'il y eût d'étenduë, Dieu ne pouvoit-il pas creer une étenduë finie & bornée? Falloit-il neceſſairement ou qu'il ne creaſt rien du tout, ou qu'il creaſt une étenduë ſans bornes? Qu'on nous diſe quelle dépendance neceſſaire & quelle connexion eſſentielle il y a entre une étenduë bornée & une étenduë ſans bornes, enſorte que la premiere ne puiſſe exiſter à moins que la ſeconde n'exiſte? Si Dieu a creé une étenduë ſans bornes, pourquoy n'auroit-il pas pû creer d'abord ſimplement un globe de la groſſeur de la terre? N'auroit-il pû enſuite y ajoûter de toutes parts une étenduë infinie? S'il avoit pû ne creer d'abord que ce ſeul globe, ſuppoſons qu'il l'eût fait, tandis que ce globe euſt exiſté ſeul, nous demandons ce qu'il y auroit eu au delà? Ne conçoit-on pas malgré qu'on en ait, qu'il y auroit eu de l'étenduë? Peut-on ôter à l'imagination le pouvoir de prolonger

longer à l'infiny les lignes droites qui seroient parties du centre de ce globe? Non. Et l'imagination peut-elle faire de l'étenduë là où il n'y en a point? Mettons une montagne au milieu de ce globe, & supposons que Dieu le fasse tourner sur son centre, de telle maniere que la montagne se trouve sur le plus grand cercle, c'est-à-dire, également éloignée des deux poles: la pointe de la montagne ne décrira-t-elle pas un cercle plus grand que l'équateur de ce globe? ce cercle ne sera-t-il pas une étenduë reelle, & ne renfermera-t-il pas de toutes parts depuis sa circonference jusqu'à la superficie du globe, une veritable étenduë de la hauteur de la montagne? Cette étenduë existoit donc avant la production & du globe & de la montagne; car nous supposons que Dieu n'ait produit du tout que le globe avec la montagne. De plus, si l'étenduë a été produite, elle peut estre aneantie: Dieu pourra l'aneantir toute; il pourra n'en aneantir qu'une partie. Supposons donc qu'il en aneantisse une partie, qu'il aneantisse, par exemple, tout l'Occident jusqu'au plan de nôtre Meridien, & qu'il conserve l'Orient avec nostre Meridien, & nous-mêmes qui sommes dessous: nous demandons si en ce cas-là nous ne pourrons plus aller au delà de nostre Meridien vers l'Occident, ou si nous ne pourrons y jetter des pierres, y tirer des fléches, y envoyer des balles de mousquet? Si nous ne le pouvons, qu'on nous dise ce qui sera capable de nous faire resistance, & de

s'oppoſer aux mouvemens de ces corps? Si nous le pouvons, il y aura donc encore dans cette partie aneantie des eſpaces où les corps pourront ſe mouvoir en ligne droite, & continuer leur mouvement à l'infiny: ces eſpaces mêmes n'auront donc pas été aneantis.

Nous ſoûtenons donc à Mr. Jurieu qu'il ſe trompe, quand il dit, *Mon idée de l'Etre infiniment parfait renferme l'unité de l'exiſtence neceſſaire, & l'excluſion de toute autre exiſtence neceſſaire*; à moins qu'il ne conçoive que l'étenduë ſoit l'Etre infiniment parfait: auquel cas nous luy ferions encore voir qu'il ſe tromperoit. En un mot, nous luy ſoûtenons qu'il n'obſerve pas icy ſa propre regle, & que ce n'eſt point du tout ſon eſprit, ſon jugement, ſon diſcernement qui luy fait affirmer de l'Etre tout-parfait une choſe qui repugne à une des plus claires & des plus vives notions qu'il ait, qui eſt celle d'une étenduë qui exiſte & qui a toûjours exiſté neceſſairement.

Si l'unité de l'exiſtence neceſſaire n'eſt point une notion commune; ſi au contraire elle paroiſt évidemment fauſſe: que deviendra la preuve que Mr. Jurieu en tire en faveur de la production *ex nihilo*, c'eſt-à-dire, pour prouver que les eſtres qui ne ſont pas tout-parfaits ont été tirés du pur neant? Mais ce même ſentiment deviendra extremement douteux & incertain à ſa raiſon par l'application immediate de ſa propre regle. Nous luy ſoûtenons que ce

n'eſt

n'eſt point veritablement ſon eſprit, c'eſt-à-dire, ſon jugement & ſon diſcernement, qui luy a fait dire, *J'ay dans l'eſprit la perfection d'un eſtre qui peut tout faire de rien; & quand je ne l'aurois pas naturellement, je me la pourrois former.* Nous luy ſoûtenons que la creation *ex nihilo* ne luy eſt pas plus concevable qu'aux autres hommes; & qu'ainſi ſa ſeule raiſon ne ſçauroit l'aſſeurer que ce ſoit effectivement une choſe poſſible à l'Etre tout-parfait, & non pas *une contradiction.* Nous luy ſoûtenons que rien n'a plus l'air d'une contradiction que de dire, que Dieu tire des eſtres de nulle part; qu'il ne les tire ni de dedans luy-même, ni de hors de luy-même. Il ne les tire pas de luy-même, puis qu'ils ne ſont point en luy avant leur production. Il ne les tire pas non plus de hors de luy, puis qu'ils ne ſont point hors de luy avant leur production. C'eſt donc parler au hazard, & abſolument ſans ſçavoir ce qu'on dit, que d'entreprendre d'affirmer par la raiſon ſeule, que *Dieu a le pouvoir de tirer les eſtres du pur neant*, & que toutes ſes creatures en ont eſté tirées. Nous aurions autant de droit d'affirmer que Dieu a le pouvoir de faire un cercle quarré, ou de s'aneantir luy-même, & puis de ſe retirer du neant.

Sur la III. Section, nous avoüons que Dieu ne trouve aucun obſtacle à ſes volontés formelles & abſoluës : & c'eſt parce qu'il y en a une raiſon que Mr. Jurieu ne dit pas; ſçavoir, que Dieu ne veut jamais de *Pag.* 16. *n.* 1.

cette maniere que ce que ſa ſageſſe & ſa puiſſance luy permettent de vouloir.

N. 2. Mais pour les volontés imparfaites, qu'on appelle des velléïtés, & qui s'expriment par un *je voudrois*, bien loin que l'idée de ſouveraine perfection les excluë, nous ſoûtenons qu'elle les renferme, & que ce ſont des ſuites neceſſaires de *la puiſſance, de la ſainteté & de la bonté de l'Etre infiniment parfait.* C'eſt de quoy nous croyons qu'il nous ſera facile de convaincre ceux qui voudront bien ſe défaire de prejugés, & examiner avec attention les principes ſur leſquels nous bâtiſſons.

I. Nous avoüons que ſur tous les évenemens neceſſaires qui ſont enchaînés dans l'ordre univerſel que Dieu a établi, ou qui ſe trouvent enveloppés dans ſes decrets éternels, ou enfin qui ſont des ſuites naturelles & inévitables de cauſes qui ne dependent du tout que de la Providence, ſoit generale, ſoit particuliere; nous avoüons, dis-je, que ſur tous ces évenemens Dieu ne dit jamais, *je voudrois*, ni *je ne voudrois pas*; parce qu'ils dependent abſolument de ſes ordres. Ces volontés imparfaites n'ont du tout pour objet que les actions morales des creatures, que les actions qui dependent de leur liberté & de leur choix, que les actions qui ne ſont neceſſitées par aucunes cauſes independantes de leur volonté. En un mot, elles n'ont pour objet que les determinations mêmes de la volonté des intelligences creées: volonté qui ne peut

être

être neceſſitée par des cauſes independantes d'elle, ſans ceſſer d'eſtre libre, ou du moins (pour ne pas diſputer des mots) *ſans ceſſer d'être reſponſable de ſes determinations.* C'eſt le ſecond principe que nous poſons, que

La volonté de la creature ne peut être reſponſable de ſes determinations, ſi elle y eſt neceſſitée par quelque cauſe que ce ſoit qui ne depende pas d'elle. Car ſi elle y eſt neceſſitée, elle ne ſçauroit qu'y faire. Si la cauſe qui la neceſſite ne depend point d'elle, s'il luy eſt impoſſible d'empêcher ſon action, de la rendre inefficace, ou de la modifier de telle maniere qu'elle ne la neceſſite pas: cette volonté eſt-elle plus reſponſable de ſa determination, qu'un corps ne l'eſt du mouvement qu'on luy imprime? Peut-on s'en prendre à elle avec plus de juſtice, qu'on ne peut ſe prendre à une boule de la determination où elle ſe trouve? Eſt-on tenu à l'impoſſible? N'eſt-il pas impoſſible que nous empêchions ce qui ne depend de nous en aucune maniere? Et où ſera donc la ſageſſe dans les cenſures & dans les reproches que Dieu fait aux pecheurs? Où ſera l'équité dans les peines qu'il leur inflige? Mr. Jurieu confeſſe, que *ces difficultés ſont accablantes.* Il en ſera encore bien plus accablé qu'il n'étoit, quand nos raiſonnemens precedens luy auront fait ſentir, que de quelque côté qu'il ſe tourne, il fait *Dieu auteur du peché & du mal, tout de même que de la vertu & du bien*; & qu'il n'y a point d'échappatoire *de neant*, ni

de privation d'être qui y faſſe rien ; & qu'il ne ſortira pas de là non plus en diſant, que quoy qu'il en ſoit, ce ſont des conſequences qu'il nie & qu'il deſavoüe, & qu'on ne doit pas imputer aux gens ce qu'ils font profeſſion de rejetter ; qu'il ne ſe tirera pas d'affaire par là, parce qu'on n'eſt pas receu à rejetter des conſequences dont l'évidence ſaute aux yeux, & que l'on ſent ſoy-même malgré qu'on en ait ; & que la droite raiſon ne permet pas qu'on les deſavouë, ſans deſavouër les principes mêmes d'où elles ſuivent.

Puiſſe Mr. Jurieu être ſi accablé de ces difficultés, qu'il ne s'en releve qu'en ſe dépouillant du ſyſteme auquel elles ſont attachées !

Pour cela il faut luy ôter encore le dernier refuge qu'il ait, & dans lequel il ſe retranche quelquefois, c'eſt *le droit abſolu de Dieu*. Nous ne voulons pas diſputer preſentement ſur l'étenduë de ce droit, ni examiner quelles bornes la bonté luy doit neceſſairement preſcrire : nous nous contentons d'un fait & d'un ſentiment vif de la conſcience, pour convaincre Mr. Jurieu, que *les pechés & les peines ne ſont pas des effets du droit abſolu de Dieu ſur ſes creatures.*

Les pecheurs s'accuſent, ils ſe ſentent coupables, ils ſentent qu'ils ont merité les reproches & les chatimens de Dieu ; leur conſcience leur dit que Dieu eſt juſte en les puniſſant ; que non ſeulement il a le droit, ou plûtoſt le pouvoir de le faire en qualité de

Crea-

Createur & de Tout-puissant, mais que sa justice l'y oblige. C'est un fait que Mr. Jurieu ne sçauroit nier, & contre lequel il n'y a point à disputer.

Les pecheurs sentent donc qu'en bonne justice ils sont responsables de leurs determinations; qu'ils n'y sont pas necessités; qu'il est absolument en leur pouvoir de se determiner au bien ou au mal; qu'ils ne sçauroient se prendre ni à Dieu ni à la Providence des pechés qu'ils commettent; que ces pechés n'ont aucune cause necessaire hors de leur volonté; & que quand leur volonté s'y est determinée, elle avoit le pouvoir de prendre une resolution contraire.

Car si leur conscience leur disoit qu'ils sont necessités dans leurs resolutions; qu'ils ne font à la verité que ce qu'ils veulent, mais qu'ils ne veulent que ce que des causes independantes d'eux leur font vouloir, & que ces causes produisent necessairement cet effet; qu'il ne se peut qu'elles ne les determinent comme elles font: jamais ils ne se prendroient à eux de leurs crimes ni de leurs malheurs; jamais ils ne s'accuseroient comme coupables; jamais ils n'attribuëroient leurs miseres & leurs peines à la justice & à l'équité de Dieu, ni les reproches à sa saintetè & à sa sagesse. Ils regarderoient Dieu comme un Maître souverain qui a un pouvoir absolu sur ses esclaves, qui a le droit de s'en divertir comme bon luy semble, de leur casser les jambes, & puis de se mocquer d'eux de ce qu'ils ne pourront

marcher; ou de ne leur donner pas les alimens neceſſaires, & puis de leur reprocher de ce qu'ils manqueroient de force dans leur travail, & de les battre à cauſe de cela. Et ils ſe regarderoient eux-mêmes ſimplement comme des eſclaves dont le ſort eſt deplorable; qui à la verité ne ſçauroient objecter à leur Maiſtre qu'il faſſe d'eux plus qu'il n'a le droit ou le pouvoir abſolu d'en faire, mais qui ne ſçauroient pourtant non plus s'accuſer d'être cauſe de leurs propres malheurs. Quand l'idée de l'Etre infiniment parfait ne ſeroit pas manifeſtement inalliable avec le portrait de ce Maître; c'eſt une verité de fait, qu'il contredit au ſentiment interieur de la conſcience des pecheurs. Leur conſcience eſt donc convaincuë qu'ils ne ſont point determinés par des cauſes independantes d'eux, auſquelles il ſoit naturel & eſſentiel de produire cet effet; & que c'eſt leur volonté ſeule qui ſe determine elle-même: puis que ſans cela ils ne ſe croiroient nullement reſponſables de leurs propres actions.

Nôtre III. principe eſt, que non ſeulement Dieu n'a que des velleités à l'égard des ſimples actes de la volonté libre de la creature; mais *qu'il implique contradiction qu'il les veuille ou ne les veuille pas par des actes formels & abſolus de ſa volonté.* Le bon ſens nous dit, qu'un eſtre ſage ne peut dire abſolument, *je veux*, qu'à l'égard ou des choſes qu'il peut executer luy-même, ou de celles qu'il peut commander aux autres, & ſur leſquelles

il

il a le pouvoir de ſe faire obeïr ſans reſiſtance, ou de ſurmonter tous les obſtacles.

Mais à l'égard de Dieu, le peché n'eſt du nombre ni des unes ni des autres de ces choſes. Il ne l'execute pas luy-même immediatement; il ne le commande pas à la creature: & ſi ſans le commander exterieurement, il l'avoit ordonné dans ſon conſeil, & qu'il prît ſes meſures pour executer ſon conſeil ſecret, pour procurer le peché d'une maniere infaillible par des cauſes ſecondes qui agiſſent ſur la volonté de la creature, & qui y produiſiſſent neceſſairement leur effet, ſans que la volonté eût le pouvoir de les empêcher; en conſcience, la creature ſeroit-elle reſponſable de cet effet, & de l'execution de cet ordre ſecret?

Eſt-il poſſible, s'écrient les Heretiques, eſt-il poſſible que l'on puiſſe donner tant aux fauſſes lumieres d'une foible raiſon, que l'on n'écoute plus ni la Revelation, ni les ſentimens de la conſcience? *Si Dieu eſt un Etre qui dit de tout & ſur toutes choſes, Je veux, & rien ne peut reſiſter à ma volonté*: lors qu'il a dit exterieurement à Adam, *Tu ne mangeras point du fruit d'un tel arbre*, il a pourtant dit en luy-même, „ *Je veux* qu'Adam mange de ce *Pag. 17.*
„ fruit. *Je ne veux pas* qu'il m'obeïſſe.
„ *Je veux* qu'il enfraigne ma loy. *Je*
„ *ne veux pas* qu'il obeïſſe à mon com-
„ mandement exterieur. *Je veux* qu'il
„ execute ſans le ſçavoir les ordres de
„ mon conſeil ſecret. S'il eſt vray que

Dieu eût formé ce decret en luy-même; ſans mentir, il s'en falloit beaucoup qu'Adam ne fuſt auſſi habile & auſſi grand Philoſophe qu'on nous le repreſente! S'il avoit eu autant de lumieres que Mr. Jurieu, il n'auroit pas dû demeurer ſi court à la queſtion que Dieu luy fit après ſa deſobeïſſance. Quand Dieu luy dit, *N'as-tu pas mangé de l'arbre dont je t'avois deffendu de manger?* il auroit répondu: „Il eſt vray, Seigneur, que vous me „l'aviez deffendu exterieurement, & qu'à „juger par là de vôtre volonté, on diroit „que vous auriez voulu que je n'en euſſe „pas mangé. Il eſt vray encore que ſi je „jugeois de mon action par le ſentiment „de ma conſcience, je me croirois coupa„ble, puis que je ne ſens point que j'aye „été neceſſité à agir contre vôtre com„mandement, & que je n'ay pas d'autre „excuſe à alleguer que les ſollicitations „de ma femme, auſquelles j'aurois pû re„ſiſter, ſi j'avois voulu, auſſi-bien qu'elle „à celles du ſerpent.

„Mais ma raiſon me tire de peine. Vô„tre definition toute ſeule m'apprend, que „*vous eſtes un Etre qui dites de tout & ſur „toutes choſes, Je veux, & rien ne peut re„ſiſter à ma volonté.* Ainſi l'experience „me fait voir, que quoy qu'en qualité de „Legiſlateur vous m'euſſiez deffendu de „manger de ce fruit, vous aviez pour„tant reſolu en qualité de Recteur du „monde de me faire manger de ce même „fruit. Et comme vous n'avez beſoin que

„de

» de voſtre volonté ſeule pour executer
» vos decrets, & que vous faites les choſes
» par cela même que vous le voulez : c'eſt
» vous-même qui avez executé voſtre or-
» dre ſecret qui m'étoit inconnu aupara-
» vant. Ni ma femme ni le ſerpent n'ont
» rien eſté que des cauſes occaſionnelles, à
» la preſence deſquelles vous avez vous-
» même ou formé dans mon ame le mépris
» que j'ay eu pour vôtre loy, ou ôté de
» mon cœur le reſpect que j'avois aupara-
» vant pour elle.

Si *Dieu dit de tout & ſur toutes choſes, Je veux, & rien ne peut reſiſter à ma volonté*; quoy qu'il faſſe dire à tout le monde ſans exception, *Convertiſſez vous, repentez vous, fuyez le mal, faites le bien*, il veut pourtant abſolument que tels & tels s'endurciſſent, qu'ils ſe roidiſſent contre les exhortations, qu'ils forment de mauvais deſſeins, qu'ils cherchent le mal, qu'ils s'y determinent. Ainſi les rebelles, les impenitens, ceux qui s'obſtinent dans leurs deſordres, n'ont qu'à répondre que l'experience eſt le meilleur interprete qu'on puiſſe avoir de la volonté de Dieu; que puis qu'ils perſeverent dans leur dereglement, il faut bien que Dieu ait dit, *Je veux qu'ils y perſeverent*; & que cela étant, ils n'ont garde de n'y perſeverer pas, puis que rien ne peut reſiſter à ſa volonté.

Peut-on dire plus cathegoriquement & en moins de mots, que Dieu eſt auteur du peché, tout de même que des bonnes œuvres? *Dieu fait tout abſolument par ſa ſeu-*

le volonté; & Dieu dit de tout & sur toutes choses, Je veux, & rien ne peut resister
Pag. 18. *à ma volonté.* Donc Dieu dit également, *Je veux icy du blanc, là du noir; icy une bonne œuvre, là une mauvaise;* icy la repentance, là l'opiniastreté; icy un cœur simple, là un cœur double & pervers; icy de la vertu, là des crimes. Donc les choses quelles qu'elles soient, bonnes & mauvaises, *se font dans le monde uniquement parce que Dieu les veut faire, ou les veut permettre; & les maux entrent dans l'ordre*
Pag. 18. 19. *de la Providence comme les biens.* Ce sont les conclusions de Mr. Jurieu même.

Qui ne voit donc que le bon sens veut qu'à l'égard des mœurs de la creature nous ne concevions en Dieu que des volontés imparfaites, & que nous luy fassions dire simplement: „ Je voudrois que les pe„cheurs s'amendassent. Je voudrois qu'ils „ne s'endurcissent pas. Je voudrois que „les creatures à qui j'ay donné le pouvoir „de m'obeïr par raison, sans y être neces„sitées, vouluſſent faire un bon usage de ce „pouvoir, & m'obeïr effectivement. Je „voudrois qu'elles n'attirassent pas sur el„les ma colere & mes châtimens. Mais il y „en a qui ne le veulent pas, & qui s'oppo„sent à mes desirs. *Jerusalem, Jerusa„lem qui tuës les Prophetes, combien de fois „ay-je voulu rassembler tes enfans sous mes „aîles, comme la poule ses poussins, & vous „ne l'avez point voulu!*

Mais, dit Mr. Jurieu, *tout être qui parle ainsi se suppose luy-même, ou dans l'ignorance,*

norance, ou dans l'impuiſſance; il donne à entendre, ou qu'il ne ſçait ce qui pourra arriver, qui peut-être empêchera ce qu'il voudroit; ou qu'il ne peut pas faire tout ce qu'il voudroit, parce que les moyens luy manquent.

Nous nions cela, répondent les Heretiques, & nous poſons pour IV. principe, qu'au contraire, *les volontés imparfaites de Dieu ne ſont que des ſuites de ſa puiſſance inconcevable, auſſi-bien que de ſa ſainteté & de ſa bonté infinies.* Et voicy comment nous le prouvons.

C'eſt à la verité une imperfection que d'avoir des volontés imparfaites ſur des évenemens qui dependent de cauſes neceſſaires, de cauſes qui ne manquent jamais de produire ces effets-là : c'eſt une marque, ou qu'on ne connoiſt pas ces cauſes-là, ou qu'on n'en eſt pas le maiſtre. Mais ce n'eſt nullement une imperfection que d'avoir de pareilles volontés ſur des évenemens qui n'ont aucunes cauſes neceſſaires, qui ne dependent que d'une volonté libre, que d'une volonté qui ne peut être neceſſairement & invinciblement determinée par quoy que ce ſoit que par elle-même. Il faut reconnoiſtre au contraire, que c'eſt un effet de la puiſſance incomprehenſible de Dieu, d'avoir pû produire des êtres, dont les actions propres ne peuvent être l'objet que de ſes velleités & de ſes volontés imparfaites: c'eſt-à-dire en un mot, d'avoir pû produire des êtres libres, des êtres maiſtres de leurs propres determina-

tions, des êtres dont une partie des actions ne sçauroient être neceſſitées & procurées irreſiſtiblement par aucune cauſe qui ſoit hors d'eux-mêmes & differente d'eux-mêmes, & des êtres enfin capables de vertus & de vices, de loüange & de blâme.

Peut-on nier qu'un être libre capable de vertu & de vice ne ſoit un ouvrage bien plus grand, bien plus noble, bien plus digne de la puiſſance & de la grandeur de Dieu, que ne le ſeroit un ſimple automate, une ſimple machine incapable de ſe determiner elle-même, incapable d'aucune action à quoy elle ne fuſt neceſſitée & determinée invinciblement par ſon auteur?

Qu'on appelle ce dernier être comme on voudra; qu'on le nomme *automate*, ou qu'on le nomme *être libre*: nous ſoûtenons que ſon fantôme de liberté ne ſuffit pas pour le rendre capable de vertu & de vice. Il ne fait que ce qu'il veut: mais ſa volonté eſt determinée irreſiſtiblement par autruy; il ne veut, ou ne veut pas, que ce que ſon auteur luy fait vouloir, ou l'empêche de vouloir, ſans qu'il puiſſe luy reſiſter le moins du monde. S'il eſt neceſſité par autruy à vouloir le bien, ſans qu'il puiſſe l'empêcher; où eſt ſa vertu? Et s'il eſt determiné efficacement par autruy à vouloir le mal, ſans qu'il puiſſe s'en deffendre; où eſt ſon crime?

Mais, dit Mr. Jurieu, *Un Prince qui eſt en état de dire de tout & ſur toutes choſes*,

Je veux, eſt dans un bien plus grand état de perfection & de gloire, qu'un petit Seigneur qui ne peut dire que, Je voudrois. Oui, parce que l'un ne dit *je veux*, & l'autre, *je voudrois*, que ſur des évenemens qui ſe peuvent procurer par des cauſes neceſſaires, deſquelles il n'implique point contradiction que l'on ſoit le maiſtre, & qu'on en puiſſe diſpoſer. Cette comparaiſon ne fait donc rien à la queſtion. Elle ne prouve point qu'un Etre tout-parfait doive être le maiſtre abſolu de toutes les determinations des êtres libres. Elle ne prouve point qu'il ne ſoit pas contradictoire, que des êtres libres ne ſoient maiſtres d'aucune action, d'aucune determination; qu'ils ſoient toûjours neceſſairement determinés par autruy. Elle ne prouve point qu'il ne ſoit pas plus grand & plus digne de Dieu d'avoir fait des êtres capables de vertu & de vice, que de n'avoir fait que des êtres incapables de l'un & de l'autre.

Pour bien juger de la grandeur de l'Etre tout-parfait de Mr. Jurieu, qui dit ſur toutes choſes, *je veux*; & de la grandeur du nôtre, qui voit des choſes ſur leſquelles il ne peut dire que, *je voudrois*: il faut comparer le premier à un Orlogeur, qui eſt le maiſtre abſolu de tous les mouvemens de ſes montres, qui les avance & les retarde comme il luy plaiſt, qui peut dire ſur tous ces mouvemens, *je veux*, & qui n'y voit aucune perfection ni aucun defaut dont il ne ſoit ou la cauſe poſitive, ou la

cauſe

cauſe negative. Et il faut comparer le ſecond à un Prince, qui peut bien conduire & gouverner d'une maniere abſoluë autant de mouvemens corporels & d'actions exterieures, qu'un Orlogeur en voit qui luy ſont ſoûmis; mais qui a de plus les cœurs & les volontés à regler: volontés eſſentiellement libres, qui ne peuvent être neceſſitées, auſquelles il ne ſçauroit rien faire que de donner des loix, & ſur leſquelles il ne peut dire autre choſe, ſinon, Je voudrois qu'elles embraſſaſſent mes loix, qu'elles s'y conformaſſent, & qu'elles ne m'obligeaſſent pas à employer ou la force pour me faire obeïr, ou les châtimens pour punir la deſobeïſſance. Il nous ſemble que ce Prince eſt dans un bien plus grand état de perfection & de gloire que le ſimple Orlogeur.

Mais, dira Mr. Jurieu, ce Prince ſera encore bien plus puiſſant & bien plus glorieux, ſi vous ſuppoſez que les cœurs de ſes ſujets ſont en ſa diſpoſition, & qu'il en fait ce qu'il veut. Ouy, ſi vous n'outrez pas cette penſée, ſi vous n'entendez pas qu'ils ne puiſſent luy reſiſter, qu'il en ſoit le maiſtre abſolu; qu'ils ne ſoient pas capables de ſe determiner d'eux-mêmes de quelque maniere que ce ſoit; qu'il ſoit tout ſeul la cauſe de toutes leurs determinations ſoit bonnes, ſoit mauvaiſes. Car ſi vous en venez juſques là, nous ſoûtenons que par cela même vous changez tous ces ſujets en autant de montres, incapables de vertu & de vice, ne pouvant meriter ni loüanges ni blâme;

blâme; & que d'un Prince glorieux, vous en faites tout-d'un-coup un ſimple Orlogeur, un ſimple Machiniſte.

Si donc il eſt eſſentiel à un être libre, de n'être pas neceſſité par autruy; & à l'Etre infiniment parfait, de pouvoir produire des creatures libres: il faut neceſſairement qu'il ſoit des perfections infinies de cet Etre tout-parfait, de ne pouvoir dire que *je voudrois* ſur les actions de quelques-uns de ſes ouvrages, ſçavoir ſur les actes ſpirituels de ſes creatures libres; & il faut conclure, qu'autant qu'une puiſſance qui produit des êtres libres ſurpaſſe une puiſſance qui ne peut donner l'être qu'à des choſes incapables de vertu & de vice; autant un ouvrier qui ne peut avoir que des velleïtés ſur les actions de quelques-uns de ſes ouvrages, à cauſe de la liberté dont il les a doüés, ſurpaſſe en puiſſance un autre ouvrier qui eſt le maiſtre abſolu & la cauſe unique de tous les mouvemens & de toutes les determinations de ſes ouvrages, parce que ce dernier n'en a fait aucun qui approche de l'excellence d'une creature libre.

Mr. Jurieu objecte, p. 129. que *c'eſt une temerité que de definir en Maiſtre, La liberté eſt cela, ou n'eſt pas cela: Pour être libre, il faut être en tel, ou en tel état.* Mais nous ne croyons pas que ce ſoit une temerité, que de dire que *deux & deux ſont quatre; qu'un cercle n'eſt pas quarré;* que par un être libre nous entendons un être capable de vertu ou de vice; & que tout acte auquel un agent eſt neceſſité par

un

un autre, ſans qu'il puiſſe y reſiſter, ne merite ni loüange ni blâme, & ne doit attirer ni peines ni recompenſes ſur l'agent neceſſité de cette maniere.

Mais n'eſt-ce pas faire des creatures de *petits Dieux*, que de dire qu'elles ſont maîtreſſes de leurs propres determinations? Non: c'eſt ſeulement en faire des êtres capables de vertu & de vice, de meriter de la loüange ou du blâme; ce qu'elles ne ſeroient pas ſans cela. Mais n'eſt-ce pas les rendre independantes de Dieu? Nullement; puis qu'il depend toûjours de Dieu de les conſerver, ou de les aneantir; qu'il eſt toûjours le maiſtre de la diſpenſation de ſes faveurs & de ſes châtimens, & de l'execution de ſes promeſſes & de ſes menaces; & qu'enfin les deſſeins mêmes qu'elles forment ſans luy ne s'executent pas ſans luy, ſans ſa permiſſion & ſans la direction de ſa Providence. Nous ne leur attribuons à elles ſeules que leurs propres deſſeins, que les actes interieurs de leurs cœurs & de leurs volontés.

Si on reconnoiſt une fois que c'eſt la puiſſance même de l'Etre infiniment parfait qui eſt cauſe qu'il ne peut avoir de volontés abſoluës à l'égard de certains objets, parce que cela ne vient que de ce que ſa puiſſance va juſqu'à faire des creatures libres: on jugera aiſément que ſa bonté & ſa ſainteté le portent à former en faveur de ces creatures-là, des *volontés imparfaites*, & à dire, *Je voudrois, je voudrois qu'elles obſer-*

obſervaſſent mes loix, afin qu'elles euſſent part à mes promeſſes.

Mr. Jurieu nous objecte dans ſon 4. Art. p. 19. *Que l'idée de l'Etre infiniment parfait renferme en ſoy la connoiſſance de toutes les choſes futures, & neceſſaires, & libres, & contingentes: & que par conſequent elle renferme auſſi que* CET ETRE FAIT TOUT. Si bien que ſelon ce Theologien, il ne peut être vray que Dieu prevoye toutes les determinations criminelles de nôtre volonté, *à moins qu'il ne faſſe toutes les determinations criminelles de nôtre volonté.* Après cela fiez vous aux conſequences tirées à perte de veüe d'une definition expliquée au hazard par les boüillons d'une imagination échauffée.

Ce feu d'imagination qui a tout-d'un-coup porté Mr. Jurieu ſi loin, n'a pas empêché qu'il n'ait eu quelque peine à digerer cette propoſition: *Si l'idée de l'Etre infiniment parfait renferme en ſoy* CONNOISTRE TOUT, *elle renferme auſſi que* CET ETRE FAIT TOUT. Il s'eſt ſouvenu qu'on pourroit trouver mauvais qu'il n'y fiſt aucune reſtriction, & qu'il n'en exceptaſt pas même le peché. Cela l'a obligé à ajoûter un petit correctif en ces termes, *ou du moins.* Ce *du moins* fait croire au Lecteur qu'il pourroit bien être vray ſans reſtriction, que *l'idée de Dieu renferme en ſoy que cet Etre fait tout ce qu'il connoiſt*, & que Mr. Jurieu n'eſt pas ſeur du contraire: mais que quoy qu'il en ſoit, ſi cette idée ne renferme pas que cet Etre *faſſe tout ſans* P. 19.

excep-

exception, elle renferme DU MOINS *que ce qu'il ne fait pas ne se fait pas sans luy, sans sa connoissance & sans sa volonté.*

Ce correctif nous donnoit gain de cause, (ce sont toûjours les Heretiques qui parlent) & nous permettoit de concevoir, *qu'il y a des choses que Dieu ne fait pas, quoy qu'elles ne se fassent pas sans luy, sans sa connoissance & sans sa volonté.*

Car, aurions-nous dit, puis que Mr. Jurieu parle de choses qu'il suppose que *Dieu ne fait pas*, quand il dit qu'elles ne se font pas *sans sa volonté*, il entend seulement comme nous, qu'elles ne se font pas sans sa permission. Par *la volonté de Dieu*, il n'entend dans cette occasion qu'une permission toute nuë & toute simple; il n'entend pas cette volonté efficace, à laquelle il attribuë de faire les choses par cela même qu'elle les veut: autrement il y auroit aussi une contradiction manifeste. Mr. Jurieu y parleroit de ce qu'il veut bien supposer que Dieu ne fait pas, & en même temps il affirmeroit que c'est pourtant Dieu même qui le fait.

Il nous permet donc de concevoir, qu'il y a des évenemens & des determinations de volonté dans les creatures, à quoy Dieu n'a pas plus de part, qu'un mary en a aux desseins que sa femme forme de commettre des infidelités, encore qu'il luy laisse les moyens & les occasions de former ces desseins, en la laissant vivre, en ne luy ostant pas la liberté, en luy fournissant comme à l'ordinaire toutes les choses qui sont neces-

saires

ſaires pour la force & pour la ſanté, & en n'éloignant pas d'elle les objets de ſa paſſion.

Dès là que Mr. Jurieu nous permet de concevoir, *qu'il y a des choſes que Dieu ne fait pas, quoy qu'elles ne ſe faſſent pas ſans ſa connoiſſance & ſans ſa volonté*; il nous permet de concevoir,

Que cette connoiſſance & cette volonté ne contribüent en aucune maniere à la production de ces choſes-là, ſinon par voye de conceſſion & de ſimple permiſſion.

Que ſa connoiſſance & ſa *volonté*, ou ſa permiſſion, pour mieux dire, n'impoſent aucune neceſſité à la futurition de ces choſes-là: c'eſt-à-dire, que cette connoiſſance & cette volonté ne ſont nullement cauſes de ce que ces choſes-là arriveront infailliblement.

Que ce qui fait que ces choſes-là arriveront certainement, ce n'eſt pas parce qu'il les prevoit; mais qu'il les prevoit, parce qu'il eſt vray effectivement qu'elles arriveront certainement.

Que quoy qu'il vueille bien que ces choſes-là arrivent; ce n'eſt pas luy que l'on doit conſiderer comme le premier qui vueille qu'elles arrivent; puis qu'il ne le veut que par maniere de permiſſion & de conſentement: ce qui ſuppoſe qu'il ne le veut que parce qu'il prevoit que la creature le voudra.

Et enfin, Qu'il prevoit que la creature voudra ces choſes-là, voudra ſe determiner ainſi & ainſi, ſans qu'il la neceſſite à le

vou-

vouloir, ſans qu'il ſoit la cauſe de cet acte de la volonté de la creature, ſans qu'il le procure par aucune cauſe neceſſaire, ni par aucune action irreſiſtible.

Si Mr. Jurieu ne nous permettoit pas cela, (qui eſt pourtant tout ce que nous demandons) il ne pourroit nous permettre de concevoir, *qu'il y a des choſes que Dieu ne fait pas, quoy qu'elles ne ſe faſſent pas ſans ſa connoiſſance & ſans ſa permiſſion.*

Nous allions triompher de la ſorte, diſent les Heretiques: mais par malheur Mr. Jurieu ne nous a pas fait la grace de nous laiſſer reſpirer bien long-temps. Il n'a pas eu plûtôt lâché cette parole d'adouciſſement, de peur que tout le Chriſtianiſme ne ſe ſoûlevaſt contre luy, & que l'Ecole ou de Zenon, ou de Hobbes ne fuſt pas capable de le deffendre; que ſe croyant en ſeureté de ce côté-là, il eſt revenu à la charge contre nous, & nous a enlevé toute l'eſperance qu'il nous avoit donnée de la victoire, en nous attaquant de cette maniere.

Pag. 19. 20. *Comment Dieu pourroit-il connoiſtre les évenemens des cauſes libres & contingentes, s'il ne faiſoit ces évenemens, s'il n'y entroit par ſes volontés? Comment les pourroit-il voir dans leurs cauſes, puis que ces cauſes en elles-mêmes ſont indeterminées? Il eſt indeterminé en ſoy-même, s'il pleuvra demain, ou s'il ne pleuvra pas.* (Ajoûtez, Il eſt auſſi indeterminé en ſoy-même, ſi demain je me determineray au mal, ou ſi

je

je me determineray au bien) *Comment pourroit-il voir ces futurs contingens en eux-mêmes & hors de leurs cauſes? Car des évenemens futurs hors de leurs cauſes ſont de purs neants, & qui ne peuvent tomber ſous la connoiſſance. Il faut donc qu'il voye ces évenemens futurs en ſoy-même, en ſes propres volontés, dans leurs cauſes, entant que les cauſes ſont dans l'ordre de Dieu & dans ſa deſtination.*

Ce n'eſt donc pas tout-de-bon que Mr. Jurieu nous avoit permis de concevoir *qu'il y a des choſes que Dieu ne fait pas.* Ce n'étoit que pour nous donner une courte joye. Il ne reculoit que pour mieux ſauter. Il vouloit voir ſeulement ſi nous ſerions aſſez ſimples pour croire qu'il nous abandonnaſt ainſi tout-d'un-coup le champ de bataille. Et ce n'eſt qu'afin de nous ſurprendre davantage, qu'll a lié ſes deux propoſitions par un *Car. L'idée d'un Etre qui connoiſt tout, renferme auſſi que cet Etre fait tout, ou du moins que ce qu'il* NE FAIT PAS, *ne ſe fait pas ſans luy.* CAR *comment Dieu pourroit-il connoiſtre les évenemens des cauſes libres*, S'IL NE FAISOIT CES EVENEMENS?

Ce *Car* n'a été placé là que par un tour d'adreſſe, au lieu d'un *Mais que dis-je? L'idée de l'Etre qui connoiſt tout renferme du moins que ce que cet Etre ne fait pas ne ſe fait pas ſans ſa connoiſſance. Mais que dis-je, ce que cet Etre ne fait pas? Non, je ne veux pas me dedire de ce que j'ay avancé d'abord. Encore une fois, cette idée renferme*

ferme que cet Etre FAIT TOUT *ſans exception. Comment pourroit-il connoiſtre les évenemens des cauſes libres, s'il ne faiſoit ces évenemens. . . . Il faut qu'il voye ces évenemens futurs en ſoy-même dans ſes propres volontés, dans leurs cauſes entant que les cauſes ſont dans ſon ordre & dans ſa deſtination.*

Mr. Jurieu conclut donc, que tout bien conſideré, Dieu fait tous les évenemens des cauſes libres, auſſi-bien que les autres; & qu'il ne les prevoit que parce qu'il les ordonne, & qu'il les voit dans les cauſes qu'il deſtine à leur production: cauſes qui ſans cette deſtination ne les produiroient point, & ſeroient indeterminées à ceux-là, ou à tous autres.

Mais ſi Mr. Jurieu croit avoir droit de revenir ainſi ſur ſes pas, continüent les Heretiques, pour nous nous ne ſommes pas d'humeur à reculer ſi viſte, & à luy laiſſer reprendre le terrain qu'il nous a laiſſé gagner. Nous pretendons que c'eſt la force de la verité qui l'a obligé à ajoûter un correctif à ſa propoſition abſoluë, & à nous permettre de concevoir, *qu'il y a des choſes que Dieu ne fait pas, quoy qu'elles ne ſe faſſent pas ſans ſa connoiſſance.* Et preſentement qu'il veut s'en dedire, nous le ſommons de mettre la main ſur la conſcience, & de nous dire, ſi ce n'eſt pas effectivement le ſentiment de ſon propre cœur, & l'analogie de la Foy, un des premiers fondemens de la Religion naturelle, & la doctrine dominante de l'Ecriture Sainte,

qui

qui luy ont comme arraché ce correctif, en luy repreſentant *que Dieu ne fait pas* les jugemens injuſtes & les determinations criminelles de la volonté; enſorte que dans le moment que ces idées vives ſe ſont preſentées à ſon eſprit & à ſa conſcience, tout ce qu'il luy a été poſſible de dire a été, que *ce que Dieu ne fait pas, ne ſe fait pas du moins ſans ſa connoiſſance.*

Mais, dira Mr. Jurieu, ce n'eſt pas le tout que de me preſſer ainſi par mes propres paroles & par ma propre conſcience; il faut répondre à ma queſtion: *Comment Dieu peut-il connoiſtre ces évenemens futurs, s'il ne les fait pas? Où les pourroit-il voir, lors qu'ils ne ſont que de purs neants, s'il ne les voyoit dans ſes propres volontés, & dans les cauſes qu'il deſtine à les produire?*

S'il falloit choiſir, répondent les Heretiques, ou de dire que Dieu ne prevoit pas les crimes, ou de dire qu'il les fait; nous aimerions beaucoup mieux dire qu'il ne les prevoit pas, que de dire qu'il les fait: nous ſentirions beaucoup moins de repugnance à l'un qu'à l'autre. Un ſentiment vif nous convainc que nous ſommes les auteurs de nos propres reſolutions & de nos propres deſſeins; au lieu que nous n'avons aucune idée claire de la preſcience que Dieu peut avoir des actes libres des creatures intelligentes. Nous avoüons que nous ne concevons pas d'autre maniere de prevoir certainement les choſes futures, qu'en les voyant dans leurs cauſes, & dans des cauſes qui

ne puiſſent manquer de produire ces effets que l'on prevoit; & les determinations des creatures libres n'ont point de pareilles cauſes, des cauſes neceſſaires & determinées. Si elles en avoient, elles ne ſeroient plus des determinations libres. Deſorte qu'à en juger par la raiſon ſeule, nous n'entreprendrions jamais d'affirmer, que Dieu prevoit auſſi-bien les futurs libres que les futurs neceſſaires. Nous ne le nierions pas non plus, ne pouvant ſçavoir ſi l'Etre parfait n'auroit point quelque maniere de connoiſtre l'avenir qui nous fuſt incomprehenſible. Nous garderions le ſilence à cet égard, & l'argument de Mr. Jurieu ne nous le feroit pas rompre. Il auroit beau nous dire, que *ſi Dieu ne prevoyoit pas les évenemens libres, il pourroit concevoir un Etre plus parfait.* Nous luy nierions fortement, que par les ſeules lumieres de la raiſon il puiſſe concevoir un être qui connoiſſe les futurs libres; & nous luy ſoûtiendrions qu'en l'affirmant, il paſſe les bornes de ſa regle, & que tout ce qu'on peut poſer ſur l'article des actes libres, eſt que Dieu ſonde continuellement nos cœurs, & qu'il ſçait ce qui s'y paſſe auſſi-toſt que nous-mêmes.

Mais la Revelation decide ce que la raiſon ſeule laiſſeroit indecis. Les Propheties ne nous permettent pas de douter que Dieu ne prevoye les determinations les plus libres de la volonté des hommes, & les criminelles auſſi-bien que les loüables. Cependant cela ne fait rien pour Mr. Jurieu.

Il

Il nous fournit luy-même dequoy répondre à ſa queſtion, *Comment Dieu pourroit-il connoiſtre les évenemens, s'il ne les faiſoit, s'il ne les voyoit dans ſes volontés & dans leurs cauſes, & ſi ces cauſes n'étoient deſtinées par luy à les produire?* *Queſtion de Mr. Jurieu.*

Non, de ce que Dieu prevoit ces évenemens, il ne s'enſuit point qu'il les faſſe, ou qu'il les neceſſite en aucune maniere. Il s'enſuit ſeulement, ſelon les propres termes de Mr. Jurieu, *que Dieu ne connoiſt point les choſes comme nous; qu'il ne va pas de degré en degré pour arriver à une certaine connoiſſance; qu'il n'y a en luy ni devant ni après.* *Rép. de Mr. Jurieu, pag. 109.*

Aller de degré en degré pour arriver à une certaine connoiſſance, c'eſt connoiſtre une choſe par une autre; paſſer de la connoiſſance de l'une à la connoiſſance de l'autre; arriver à la connoiſſance des cauſes par la connoiſſance des effets, ou à la connoiſſance des effets par la connoiſſance des cauſes. C'eſt là nôtre maniere de connoiſtre. Mais il n'en eſt pas de même de Dieu, dit Mr. Jurieu; *il ne va pas ainſi par degrés, il n'a pas beſoin d'aller de degré en degré pour arriver à une certaine connoiſſance.* Il ne connoiſt donc pas les effets par leurs cauſes. Pour voir dans l'avenir, il n'a donc pas beſoin de voir des cauſes neceſſaires & determinées de ce qu'il y arrivera. *Il n'y a en luy ni devant ni après.* La connoiſſance des cauſes n'eſt donc pas en luy devant celle des effets, ni la connoiſſance des effets après celle de leurs cauſes.

Mr. Jurieu dira peut-être, que ces deux connoissances ne sont pas en Dieu l'une devant, l'autre après, *en ordre de temps*; mais qu'elles y sont pourtant l'une après l'autre *en ordre de nature*, c'est-à-dire, que l'une est la cause de l'autre; que quoy qu'il les ait toutes deux en même temps, & qu'il connoisse les effets aussi-tost que les causes, c'est pourtant par la connoissance des causes qu'il a celle des effets. Mais si cela étoit, Dieu passeroit de la connoissance des causes à celle des effets, il iroit de degré en degré, contre le sentiment de Mr. Jurieu luy-même. Afin qu'il soit vray, que *Dieu ne va point de degré en degré pour arriver à une certaine connoissance*, il faut que ses connoissances ne dependent point les unes des autres, que celle des effets ne depende point de celle des causes; il faut que toutes choses soient également presentes à ses yeux, qu'il ne connoisse pas les futures comme futures, mais comme presentes; que l'avenir soit à son égard comme s'il étoit dêja, & que selon la definition qu'un celebre Philosophe donne de l'éternité de Dieu, il ait tout-à-la-fois la possession entiere de toute sa durée infinie, & qu'il voye d'une même maniere tout ce qui arrive pendant cette durée. Nous pouvons ajoûter en imitant la methode de Mr. Jurieu, qu'un Etre qui voit ainsi toutes choses immediatement est plus parfait que celuy qui ne les verroit que les unes par les autres, ou les unes dans les autres.

Boët. *Interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.*

Mr. Jurieu pourra repliquer, que dans cette

cette occaſion nous oublions ſa regle, à laquelle nous demandons qu'il s'attache luy-même ſi religieuſement. Il dira que nous avançons icy beaucoup plus que nous ne ſçaurions concevoir. Nous l'avoüons. Mais nous ne tombons pourtant pas dans la faute que nous luy avons reprochée; parce que nous ne pretendons pas tirer ces conſequences de la raiſon ſeule, & de la definition de Dieu, mais de la Revelation. Nous le rediſons encore, de nous-mêmes nous ne devinerions jamais que Dieu euſt prevû les actes libres de nos volontés. Mais puis que la Revelation nous en convainc, il faut bien que Dieu ait quelque maniere de connoiſtre l'avenir que nous ne comprenons pas. Et pour achever de ſatisfaire là-deſſus Mr. Jurieu, qu'il reçoive de nôtre bouche une réponſe que nous avons encore receuë de la ſienne.

C'eſt une choſe bien ſurprenante, dit-il par une juſte ironie, *que je ne puiſſe expliquer la nature des actions de Dieu, moy qui ne connois ni l'eſſence de Dieu, ni la profondeur de ſes actions & de ſes manieres! Il eſt infiny; par cela même il m'eſt incomprehenſible.* *P.* 129.

Autre objection tirée du 5. & du 6. Article de cette Section, pag. 21. & 22.

Dire que les creatures intelligentes peuvent ſe determiner elles-mêmes, qu'elles peuvent former elles-mêmes leurs propres deſſeins & leurs propres reſolutions, *c'eſt dire qu'elles peuvent agir ſans Dieu: & ſi cela étoit, je pourrois concevoir un*

Etre plus parfait que Dieu, en concevant un Etre dont la vertu seroit necessaire à tous les momens aux creatures pour subsister & pour agir.

Agir sans Dieu est équivoque, répondent les Heretiques. Si Mr. Jurieu entend par là, *agir sans la connoissance & sans la permission simple de Dieu :* à cet égard nous soûtenons qu'on ne peut agir sans Dieu, & que quoy qu'il y ait des choses que Dieu ne fasse pas, comme Mr. Jurieu nous a permis une fois de le concevoir, ces choses-là même *ne se font pourtant pas sans luy*, c'est-à-dire, *sans sa connoissance & sans sa volonté*, ni par consequent sans qu'il vueille bien conserver l'être aux creatures qui les font. Mais s'il entend *agir veritablement soy-même, sans que ce soit Dieu même qui agisse;* si quand il dit que *les creatures ne peuvent agir sans Dieu*, il entend qu'elles ne sont capables d'aucune action veritable; qu'elles n'ont qu'une apparence d'action, non plus que les ombres ; que c'est Dieu seul qui fait immediatement tout ce qu'elles semblent faire ; que c'est luy qui forme en elles leurs mauvais desseins & leurs resolutions criminelles : en ce sens-là nous nions que les creatures ne puissent agir sans Dieu, & nous appellons de ce jugement de Mr. Jurieu à la permission qu'il nous a une fois donnée, & que nous n'oublierons jamais, de concevoir *qu'il y a des choses que Dieu ne fait pas, quoy qu'elles ne se fassent pas sans sa connoissance & sans sa permission.*

Mais,

Mais, dit Mr. Jurieu, Art. 6. p. 22. *Rien ne peut agir par ſoy-même que ce qui ſubſiſte par ſoy-même.* Ajoûtez, répondent les Heretiques, *& ce qui a été rendu capable d'agir par ſoy-même*: comme par exemple, de choiſir & de ſe determiner ſoy-même. Or les creatures intelligentes ont receu cette capacité. Outre que le mot de *ſubſiſter par ſoy-même* eſt équivoque. Si on entend par là, être une ſubſtance, n'être pas un accident & une ſimple maniere d'être, qui ne peut ſubſiſter ſans le ſujet auquel elle eſt attachée: à la bonne heure; on pourra dire, *qu'il n'y a que ce qui ſubſiſte par ſoy-même qui puiſſe agir par ſoy-même.* Il n'y a que les ſubſtances qui ſoient capables d'action. Mais ſi par *ſubſiſter par ſoy-même*, on entend *tenir l'être de ſoy-même*, n'avoir été produit par aucune cauſe: nous nions la propoſition de Mr. Jurieu; parce qu'il s'enſuivroit qu'aucune cauſe ſeconde n'agiroit par elle-même par la force de l'eſſence que Dieu luy a donnée. Or nous croyons avoir autant de raiſon de ſoûtenir, que les cauſes ſecondes ſont des cauſes reelles & efficientes, que Mr. Jurieu croit en avoir de penſer que ce ne ſont que des cauſes occaſionnelles.

La ſeconde propoſition de l'argument de Mr. Jurieu n'eſt pas plus exacte que la premiere. *Subſiſter par ſoy-même*, dit-il, *convient à l'Etre infiniment parfait à l'excluſion de tout autre.* Quand il ne conviendroit qu'à l'Etre tout-parfait, de n'avoir pas été produit; ce que la raiſon ſeule n'en-

n'entreprendra jamais d'affirmer, comme nous l'avons dêja remarqué: il ne s'enſuivroit pas qu'il ne convienne qu'à luy ſeul d'être une veritable ſubſtance capable de mouvement & d'action. Que Mr. Jurieu prouve, s'il peut, qu'il n'y a que Dieu qui ſoit une ſubſtance, (theſe qui reſſemble fort à celle de Spinoſa) & que toutes les creatures ne ſont à la lettre que des ombres & des apparences de ſubſtances: ou qu'il faſſe voir, qu'encore qu'elles ſoient de veritables ſubſtances, elles ſont pourtant auſſi deſtituées de toute faculté d'agir d'elles-mêmes, que les ombres en ſont deſtituées, & que leurs actions dependent des actions de Dieu auſſi abſolument & auſſi entierement, que les mouvemens de l'ombre dependent des mouvemens du corps. Si Mr. Jurieu peut une bonne fois nous convaincre de cela, nous aurons l'eſprit bien en repos; nous ſerons debaraſſés de tout le ſoin de nôtre conduite; nous n'aurons plus du tout d'inquietude à l'occaſion ni de nos penſées, ni de nos paroles, ni de nos mouvemens exterieurs; nous ne nous prendrons plus à nous-mêmes des defauts ou des excès que nous y remarquerons; nous ne nous ſerons plus du tout de reproches; ou bien nous ſerions auſſi fous & auſſi ignorans que le ſeroient des ombres qui s'inquieteroient de ce qu'elles montent ou de ce qu'elles deſcendent, de ce qu'elles vont à droite

Une ombre, dit Mr. Jur. *ne ſubſiſte point par elle-même; elle agit pourtant, elle va, elle vient, elle monte, elle deſcend: mais comme elle ſubſiſte dans une ſouveraine dependance du corps, elle agit auſſi par la même dependance.*

Peut-on nier que la creature ne ſoit auſſi dans une ſouveraine dependance de Dieu pour ſubſiſter, & par conſequent auſſi pour agir? p. 22.

ou

ou à gauche, de ce qu'elles s'allongent ou de ce qu'elles s'accourciſſent, de ce qu'elles groſſiſſent ou de ce qu'elles diminuënt, & qui ſe croiroient reſponſables de tous ces mouvemens.

Mr. Jur. s'étoit objecté dans la page precedente, *qu'il mettoit la creature dans un grand état d'imperfection. Je l'avouë*, avoit-il répondu. *Mais l'idée de l'Eſtre infiniment parfait m'oblige à luy faire un ſacrifice de toutes les creatures.* Vrayement, diſent les Heretiques, il luy fait là un ſacrifice fort conſiderable! il luy ſacrifie *des ombres.* P. 211.

Les creatures ne ſont que des ombres, dit-il, P. 25.

Appelleroit-on faire à un Prince un ſacrifice de tous ſes ſujets, de luy dire qu'il ne regne que ſur un peuple de gueux & de miſerables ſquelettes, qui n'ont ni force ni vertu, ni vigueur ni courage, qui ſont plûtoſt des ombres & des fantômes d'hommes, que des hommes effectifs?

Mais que l'on faſſe à un Roy l'éloge de ſes ſujets; qu'on luy vante leurs richeſſes, leur force, leur valeur; qu'on luy diſe qu'il commande à des Princes plûtoſt qu'à de ſimples ſujets; & que l'on ajoûte que c'eſt luy ſeul qui les a faits ce qu'ils ſont, qu'ils ne tiennent que de luy leur opulence & leur pouvoir; qu'auſſi il eſt toûjours le maître abſolu de leur ſort, qu'ils ne ſçauroient luy preſcrire de loix, ni s'en faire pour eux-mêmes; qu'ils ſont obligés de recevoir toutes celles qu'il luy plaiſt de leur donner. ou de ſubir les peines qui y ſont portées; qu'ils ne ſçauroient controller ſes ordres abſolus, & qu'il peut diſpoſer à ſa

volonté & de leurs biens & de leur vie: *c'eſt là ce qui s'appellera luy faire un ſacrifice de tous ſes ſujets.*

Eſt-ce faire à Dieu un ſacrifice de toutes ſes creatures, que de luy dire, non pas qu'elles tiennent de luy tout ce qu'elles ſont, qu'il en eſt toûjours le maiſtre, & qu'il peut leur oſter tout ce qu'il leur a donné; mais qu'elles ne ſont rien, qu'il ne les a rien fait être, qu'en les produiſant il n'a rien produit que des ombres & des apparences d'êtres, qu'il ne les a douées d'aucune veritable faculté d'agir, qu'il ne leur a donné que des apparences de facultés?

P. 116. Mr. Jurieu noûs dit dans la pag. 116. *qu'il n'y a proprement que ſa methode qui nous faſſe bien comprendre ce que Dieu eſt, & ce que nous ſommes, & par conſequent ce que nous luy devons.* Mais luy devons-nous plus qu'il ne nous a donné & qu'il ne nous a fait eſtre? Par la methode de Mr. Jurieu Dieu ne nous a proprement rien donné, puis qu'il ne nous a faits maiſtres de quoy que ce ſoit, qu'il ne nous a mis en état de diſpoſer d'aucune choſe quelle qu'elle ſoit, ſoit en nous, ſoit hors de nous. Nous ne luy devons donc proprement rien. Et de bonne foy de quoy l'ombre eſt-elle redevable au corps duquel elle depend? Elle luy doit l'exiſtence. Mais ce n'eſt rien dire que cela: il faut ſçavoir ſi elle peut diſpoſer de cette exiſtence, & la conſacrer ou ne la conſacrer pas au corps duquel elle la tient. Car quand on parle de ce que nous devons à Dieu, on parle de ce que

nous tenons de luy de telle maniere, que nous en puiſſions diſpoſer, & que la reconnoiſſance nous engage à luy rapporter & à luy conſacrer tout entier. L'ombre peut-elle diſpoſer d'elle-même & de ſes mouvemens? peut-elle s'empêcher de ſuivre ceux du corps? Elle ne luy doit donc rien que dans un ſens phyſique. A parler phyſiquement, elle luy doit ſon exiſtence & ſes mouvemens, c'eſt-à-dire, qu'il eſt la cauſe de tout cela: mais elle ne luy doit rien du tout dans un ſens moral, c'eſt-à-dire, qu'elle n'eſt tenuë de luy rendre quoy que ce ſoit, puis qu'il ne laiſſe quoy que ce ſoit en ſa diſpoſition, & qu'elle ne ſçauroit s'empêcher d'eſtre & de ſe mouvoir tout comme le corps voudra. Si on preſte une ſomme à un banquier, & qu'on la laiſſe en ſa diſpoſition, & qu'il en faſſe luy-même ce qu'il luy plaira: il eſt redevable de cette ſomme. Mais ſi pour la faire valoir on ne fait qu'emprunter le nom de ce banquier, & que l'on demeure toûjours maiſtre ou de la ſomme, ou des lettres de change qu'on negociera ſous ſon nom, & qu'il n'en puiſſe jamais diſpoſer luy-même: ſera-t-il redevable de cette ſomme? Quand même ce ſeroit chez luy que l'on enfermeroit ou la ſomme, ou les billets de change; ſi on les y renferme dans une caiſſe dont il n'ait pas la clef, & dont il ne puiſſe diſpoſer en aucune maniere, en ſera-t-il plus redevable? Voilà juſtement les ombres de Mr. Jurieu. Les creatures n'agiſſent qu'en apparence; dans la verité c'eſt Dieu ſeul qui fait tout

ſous leur nom, il ne laiſſe quoy que ce ſoit en leur diſpoſition, leurs actions dependent de luy comme les mouvemens de l'ombre dependent du corps. De quoy donc luy ſont-elles redevables dans le ſens moral? Qu'eſt-ce qu'elles ſont obligées de luy rendre? De quoy peuvent-elles diſpoſer ou en ſon honneur, ou contre leur devoir?

Pſ. 8. Le Pſalmiſte croyoit que le ſacrifice de loüange le plus glorieux pour le Createur de l'Univers étoit d'exalter l'excellence de la creature humaine, en luy confeſſant que c'eſt luy qui l'a faite tout ce qu'elle eſt. *Qu'eſt-ce que de l'homme*, diſoit-il, *que tu te ſouviennes de luy? Tu l'as fait un peu moindre que les Anges*: ou plûtoſt, s'il nous eſt permis de traduire mot pour mot, *Tu l'as fait un peu moindre que Dieu; tu l'as couronné de gloire & d'honneur; tu l'as fait dominer ſur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choſes ſous ſes pieds, tu as ſoûmis toutes choſes à ſon empire.* Mais Mr. Jurieu eſt bien d'un autre avis. Selon luy, pour faire à Dieu un ſacrifice de toutes ſes creatures, il faut luy dire, qu'à proprement parler elles ſont encore dans le neant, ou du moins qu'il ne les a renduës capables d'aucune action veritable & reelle, mais ſeulement *d'une apparence d'action; qu'elles ne ſont rien, quoy qu'elles paroiſſent tout faire; que c'eſt luy ſeul qui fait tout caché derriere elles & ſous leurs noms:* Qu'à parler exactement, il n'a donné à l'homme aucune domination ſur quoy que ce ſoit, qu'il n'a rien mis ſous ſes pieds, qu'il

Balance du Sanct. p. 28.

qu'il ne l'a fait maistre de rien, non pas même de ses propres determinations & de ses propres volontés; que c'est luy seul qui determine l'homme; que la volonté de l'homme n'est que l'ombre de la sienne, qu'elle la suit aussi necessairement & aussi dependemment que l'ombre suit les mouvemens du corps. Est-ce faire un sacrifice à Dieu de toutes ses creatures, que de luy dire ainsi, que toutes ses creatures, même les plus excellentes, *n'ont rien à luy sacrifier*, parce qu'elles n'ont rien receu de luy dont elles puissent disposer pour le luy offrir aussi volontairement & aussi librement qu'il faut qu'un sacrifice soit offert?

Mr. Jurieu répondra peut-estre, que quoy qu'il en soit, son sentiment fait autant d'honneur à la puissance de Dieu que le nôtre; & qu'en un sens c'est toûjours luy faire un sacrifice de ses creatures, que de reconnoistre qu'elles n'ont rien en leur disposition; parce que quoy qu'elles n'ayent en effet aucun pouvoir, elles paroissent pourtant en avoir, elles semblent se mouvoir & se determiner d'elles-mêmes: & c'est Dieu qui veut bien qu'elles paroissent avoir ces facultés-là. Il faut donc luy sacrifier ce bel exterieur, en reconnoissant, & que ce n'est qu'un exterieur, & que c'est luy qui a voulu que ses creatures en fussent ornées, & que dans le fonds c'est luy seul qui les meut & qui les determine immediatement en quelques occasions que ce puisse estre. Il pourra ajoûter, qu'il ne seroit pas peu glorieux à un Roy, qu'on pûst luy dire, que

quoy que les ſujets ſoient dans le fonds des miſerables qui n'ont aucune force, aucune vertu, aucune valeur, il a pourtant le pouvoir de cacher leur foibleſſe, de faire qu'il paroiſſe en eux & de la vigueur & du courage, & qu'il leur fait l'honneur de les faire paroiſtre dans ſes expeditions, comme s'ils y avoient quelque part, & qu'ils contribuaſſent quelque choſe d'eux-mêmes à l'execution de ſes deſſeins, quoy que dans la verité ils ne ſoient que ſes ombres, & qu'ils ne ſe meuvent qu'autant qu'il les meut luy-même.

Il eſt vray, repliquerons-nous, que ce diſcours ne ſeroit pas peu glorieux à un Souverain: mais s'il s'agiſſoit d'un Souverain qui fuſt luy-même l'auteur & le createur de ſes ſujets, il nous ſemble qu'il ſeroit encore plus glorieux pour luy qu'on puſt dire, qu'il n'a pas produit des ombres & des apparences ſeulement, mais des realités; qu'il n'a pas revêtu ſes creatures d'un faux exterieur, d'un fantôme de courage & de force, mais qu'il les a doüées d'une veritable force & d'une veritable vertu, qu'il les a renduës effectivement capables d'agir d'elles-mêmes & de ſe determiner elles-mêmes. Il nous ſemble qu'il y a juſtement la même difference entre produire des creatures libres en apparence, mais qui ne le ſont pourtant pas, qui paroiſſent ſe determiner elles-mêmes, mais qui ne ſont pourtant determinées que par leur auteur; & en produire de veritablement libres qui ſe determinent effectivement elles-mêmes: Il nous

ſem-

ſemble, dis-je, qu'entre ces deux choſes il y a preciſément la même difference que nous concevons entre *inventer une apparence de mouvement perpetuel*, & *trouver effectivement le mouvement perpetuel.* Que Mr. Jurieu juge luy-même entre deux ouvriers, dont l'un n'auroit trouvé que le ſecret de cacher l'action par laquelle il communiqueroit continuellement du mouvement à ſa machine, & dont l'autre auroit veritablement mis la ſienne en état de continuer toûjours ſon mouvement, ſans perdre de ſa force, & ſans avoir beſoin d'en recevoir de nouvelle. Telle eſt la difference qu'il y a entre deux eſprits, dont l'un ne ſe meut & ne ſe determine que par l'action continuelle & cachée de ſon auteur, & dont l'autre a été mis en état de ſe mouvoir & de ſe determiner toûjours luy-même tant que ſon Createur le conſervera en être. Autant que le ſecond eſt plus que le premier, autant l'auteur du ſecond eſt plus parfait que l'auteur du premier.

Mais, dit Mr. Jurieu, *Je ne ſçay pas comment ceux qui croyent que Dieu a creé toutes choſes de rien, peuvent l'entendre autrement que moy, & comment ils peuvent s'empêcher de dire, que les creatures ne ſçauroient ni ſubſiſter hors du neant, ni agir que par la même vertu & par la même action qui les a tirées du neant.* P. 21.

Hé! qui doute, répondent les Heretiques, que les creatures ne ſubſiſtent & n'agiſſent par la même vertu & par la même action qui les a produites & qui les a miſes en

mou-

mouvement? Une machine dont le mouvement ſeroit perpetuel, ne ſubſiſteroit-elle pas, & n'agiroit-elle pas par la même vertu & par la même action qui l'auroit faite, & qui l'auroit une fois miſe en mouvement? Ne ſeroit-ce pas toûjours de cette même vertu & de cette même action qu'elle tiendroit l'être & le mouvement qu'elle poſſederoit?

Ce n'eſt pas comme cela que je l'entens, repliquera Mr. Jurieu. Je veux dire que la même vertu & la même action qui s'eſt déployée pour les tirer du neant, & pour les mettre en mouvement, continuë toûjours à ſe déployer de la même maniere pour les ſoûtenir hors de ce neant, pour leur conſerver ce mouvement, & pour en changer les determinations.

C'eſt-à-dire, que Mr. Jurieu ne comprend pas que Dieu ſoit plus capable que les hommes de trouver le mouvement perpetuel, de faire une choſe qui conſerve le mouvement qu'il luy aura une fois donné, ſans qu'il la meuve continuellement; ou de produire un être intelligent qui ſoit capable de determiner luy-même le mouvement ſpirituel, le deſir du bonheur qu'il aura imprimé en luy. C'eſt-à-dire, que Mr. Jurieu ne comprend pas, que par la creation Dieu puiſſe produire aucun être reel & effectif, mais ſeulement des apparences d'êtres, telles que les ombres, qui ne ſçauroient exiſter un ſeul moment que par l'action continuelle qui les a formées, qui eſt celle de la lumiere, & d'un corps opaque

qui

qui empêche une partie de la lumiere de tomber ſur un autre corps. C'eſt-à-dire, que Mr. Jurieu ne comprend pas que les creatures ſoient des ſubſtances qui puiſſent ſubſiſter independemment d'un ſujet auquel elles ſoient inherentes; & qu'il croit qu'elles ne peuvent être que ou des eſtres negatifs & privatifs, comme les ombres, qui ne ſont qu'une privation de lumiere dans les endroits ombragés; ou de ſimples manieres d'être, de ſimples modifications, de ſimples actes de la volonté de Dieu, qui ne peuvent ſubſiſter qu'en Dieu, & que par la même action de ſa volonté qui les a une fois formés. C'eſt à-dire du moins, que Mr. Jurieu ne comprend pas que les creatures puiſſent jamais eſtre des effets achevés & finis qui ſubſiſtent hors de leurs cauſes, & dont on puiſſe dire, *les voilà actuellement hors de leurs cauſes, ils n'ont plus beſoin de l'action de leurs cauſes pour exiſter, ils n'ont beſoin ſeulement que de n'eſtre pas détruits par des cauſes ou par des actions contraires à celles qui les ont produits.* Car tandis qu'un effet ne ſçauroit ſe paſſer de l'action qui le produit, il n'eſt point encore achevé, il n'eſt point encore conſtitué dans ſon être. C'eſt-à-dire en un mot, que Mr. Jurieu ne comprend pas que Dieu puiſſe créer de rien, qu'il puiſſe jamais parvenir à mettre hors du neant une veritable ſubſtance, & à luy donner une exiſtence actuelle & poſitive, comme un Orlogeur la donne à une montre, enſorte qu'on puiſſe dire, *Cette ſubſtance eſt preſente-*

ſentement tout-à-fait hors du neant, il n'y a plus rien à y ajoûter, il ne luy manque plus rien pour eſtre une veritable ſubſtance; enſorte qu'elle ſubſiſte & qu'elle demeure d'elle-même dans l'état où ſon auteur l'a miſe, juſqu'à ce qu'il luy oſte luy-même cette ſubſiſtance. Car s'il comprenoit cela, par là même il comprendroit que cette ſubſtance ainſi conſtituée dans ſon eſtre n'auroit plus beſoin pour y demeurer, que la même vertu qui l'auroit produite continuaſt encore à ſe déployer: & que ſi cette vertu ſe déployoit toûjours, elle produiroit, non pas la même ſubſtance dêja en être, mais de nouvelles, & encore de nouvelles à l'infiny.

Ou Dieu peut tirer des ſubſtances du neant, ou il ne le peut. S'il ne le peut, c'eſt perdre le temps que de raiſonner ſur ce qu'on ſuppoſe qu'il tire du neant. S'il le peut, & qu'il l'ait fait actuellement; il faut qu'il ait donné aux ſubſtances qu'il a tirées du neant une exiſtence & une ſubſiſtance reelle, actuelle & poſitive: enſorte que ce ſoient de veritables ſubſtances, tout-à-fait produites, & plus du tout à produire; effectivement faites, & nullement à faire; qui par conſequent n'ayent plus beſoin pour ſubſiſter de l'action qui les a faites, mais ſeulement de n'eſtre pas défaites par une action contraire.

Si les creatures ne ſubſiſtoient & n'agiſſoient que par la même action qui les a tirées du neant, il leur eſt auſſi impoſſible d'empêcher ou de modifier l'action par la-

quelle

quelle elles agiſſent, qu'il leur eſt impoſſible d'empêcher ou de modifier l'action qui les a tirées du neant : c'eſt cette même action infinie & toute-puiſſante qui crée toutes les mauvaiſes penſées & toutes les determinations criminelles de leurs cœurs & de leurs volontés. Voyez où Mr. Jurieu nous meneroit, ſi nous le voulions ſuivre.

Mais enfin Mr. Jurieu ne ſçauroit comprendre qu'une creature tirée du neant ſubſiſte & agiſſe que par la même action qui l'en a tirée. He bien qu'il applique icy ſa propre reflexion : *Eſt-ce une choſe bien ſurprenante, que je ne puiſſe expliquer la nature des actions de Dieu, moy qui ne connois ni l'eſſence de Dieu, ni la profondeur de ſes actions & de ſes manieres ? Il eſt infiny; par cela même il m'eſt incomprehenſible.* Pag. 129. Qu'il apprenne de là à ne prononcer pas ſi hardiment, *Il faut qu'une telle choſe ſoit ainſi, parce que je ne ſçaurois comprendre qu'elle ſoit autrement, ou qu'elle puiſſe être autrement :* ou bien il faudroit conclure, que l'incomprehenſibilité d'une choſe eſt une preuve ſuffiſante de ſa fauſſeté : propoſition ſi fauſſe elle-même, que la raiſon ſeule eſt convaincuë de pluſieurs faits, qui luy ſont pourtant abſolument inconcevables.

La droite raiſon veut que dans la recherche de la verité on paſſe des choſes les plus connuës & les plus certaines à celles qui le ſont moins. Rien n'eſt plus connu ni plus certain que les faits, c'eſt-à-dire, que ce que l'on voit & ce que l'on

l'on ſent ſoy-même. Il ne faut point argumenter contre ces choſes-là : il faut au contraire les prendre pour principes, & regler là-deſſus ſes raiſonnemens. Or c'eſt un fait dont nous ſommes convaincus par noſtre propre ſentiment, que nous avons le pouvoir de choiſir entre le bien & le mal, & de nous determiner nous-mêmes; que c'eſt noſtre faute toute pure, ſi nous nous determinons au mal, & que nous n'y ſommes nullement portés par une action independante de noſtre volonté. Il faut donc poſer cela pour principe, il faut juger par là des œuvres de Dieu, & des facultés qu'il a données à ſes creatures : & il ne faut plus nous venir demander, *comment nous comprenons, & comment nous pouvons comprendre qu'une creature tirée du neant agiſſe autrement que par la même action qui l'a tirée de ce neant ?*

Pour le mot de *ſouveraine dependance*, que Mr. Jurieu nous objecte ſi ſouvent, il n'eſt pas difficile d'en diſſiper l'illuſion. La creature eſt dans une dependance ſouveraine à l'égard du Createur. Mais il y a des dependances ſouveraines de pluſieurs eſpeces. Autre eſt la dependance ſouveraine où l'ombre eſt à l'égard du corps : autre la dependance ſouveraine dans laquelle l'accident ſe trouve à l'égard de la ſubſtance qui le ſoûtient : autre la dependance ſouveraine où eſt l'ouvrage à l'égard de l'ouvrier : & autre enfin la dependance ſouveraine dans laquelle eſt un ſujet à l'égard de ſon Legiſlateur ſouverain.

La

La creature intelligente eſt à l'égard de Dieu dans les deux dernieres eſpeces de dependance ſouveraine : mais elle n'eſt point dans les deux premieres; elle ne depend de Dieu ni comme l'ombre du corps, ni comme l'accident de la ſubſtance; elle en depend comme l'ouvrage depend de l'ouvrier, qui peut & le conſerver & le défaire; & comme le ſujet depend d'un Legislateur ſouverain, qui peut donner quelles loix il luy plaiſt, & recompenſer ou punir, ſelon qu'on les obſerve, ou qu'on les enfraint.

Voilà, diſent les Heretiques, noſtre idée de l'Etre infiniment parfait. Nous verrons tantoſt où cela nous conduit, & quel ſyſteme nous devons nous former de la Providence ſelon cette idée de Dieu, après que nous aurons examiné celuy que Mr Jurieu nous en donne.

Ce ſyſteme contient de fort bons articles, & que nous ferons nous-mêmes entrer dans le noſtre. Mais Mr. Jurieu n'a pas uſé d'aſſez de circonſpection dans la recherche & dans la preparation de ſes materiaux, pour que ſon baſtiment puiſſe être juſte, regulier & ſolide dans toutes ſes parties. Nous y remarquons en general trois ou quatre defauts. I. Il s'y trouve des articles qui nous paroiſſent faux en eux-mêmes, & injurieux à Dieu. II. Il s'y en trouve qui quand ils ſeroient veritables, & ne paroîtroient pas faux à les conſiderer ſeuls, contrediſent pourtant à d'autres qui ſont d'une évidence inconteſtable. III. Il y manque quel-

quelques articles essentiels à l'idée qu'on doit se former de Dieu & de sa Providence.

IV. Quelques-uns des meilleurs articles qui y soient, y sont sans fondement; Mr. Jurieu ne les y introduisant que par l'autorité de la raison, qui reconnoît pourtant, quand elle y pense bien, que sans le secours de la Revelation elle n'auroit aucune certitude à leur égard, & que quelquesfois même elle diroit le contraire.

Premier defaut. Les articles qui nous paroissent faux, & injurieux à Dieu, sont ceux où Mr. Jurieu pose:

Pag. 24. & 25. Que *de toute éternité Dieu a preparé les voyes des creatures par des volontés éternelles* : les voyes en general sans distinction, sans en excepter les mauvaises & les dereglées.

Que *Dieu fait tout par ses volontés efficaces* : tout absolument, sans en excepter le peché

Que *les creatures ne sont que ses ombres* : & par consequent aussi peu coupables des defauts ou des excès de leurs mouvemens, que le sont les ombres. Le mouvement & le repos des ombres n'étant autre chose que le mouvement & le repos des corps ; le mouvement & le repos des creatures ne sera autre chose que le mouvement & le repos du Createur.

Que *les creatures ne sont que des instrumens en la main de Dieu, qui cessent d'agir si-tost qu'il les abandonne*; qui cessent d'agir entierement, & qui ne peuvent pas même agir mal, ni commettre des crimes, si-

tost

toſt qu'il les abandonne, ſans pourtant les détruire; non plus que des inſtrumens qui ne peuvent agir du tout, ni bien ni mal, ſi on ne les manie. Il ne falloit plus qu'ajoûter, pour achever le parallele, que comme les inſtrumens ſont faits tout exprès pour les uſages auſquels on les employe; les creatures ſont faites tout exprès pour commettre toutes les actions qu'elles commettent, ou pour mieux dire, *que Dieu commet par leur organe.*

Que *Dieu eſt l'ame du monde:* enſorte que c'eſt à luy ſeul qu'il faut donner & la loüange & le blâme de toutes les bonnes & de toutes les mauvaiſes actions de ſon corps, c'eſt-à-dire, de toutes les creatures quelles qu'elles ſoient.

Qu'enfin, *ſans cette ſupreme Intelligence toutes les autres intelligences ne peuvent rien:* rien du tout, non pas même choiſir le peché & s'y determiner elles-mêmes par un ſimple acte de leur volonté.

II. Defaut. Les articles qui contrediſent à d'autres qui ſont d'une évidence inconteſtable, ſont, par exemple, ceux où Mr. Jurieu poſe, *Que Dieu ne travaille point ſur la matiere que les cauſes ſecondes luy preparent; mais qu'il deſtine les cauſes ſecondes à faire ce qu'il juge à propos pour ſon but: qu'il n'eſt point determiné par les cauſes inferieures, mais qu'il les determine pour ſes fins.* *Articles que j'ay marqués* 13. 14.

Mr. Jurieu ne prend pas garde, que ces deux articles contrediſent à ce qu'il a poſé auparavant, *Que Dieu diſpenſe toûjours les évene-* *Article que j'ay marqué* 9.

12. *évenemens avec une profonde ſageſſe: Qu'il diſpoſe ſagement tous les moyens pour arriver tant a la fin generale qu'aux fins particulieres: Qu'il a placé tous les évenemens futurs non fortuitement, mais par une profonde ſageſſe: Qu'il a vû en combien de manieres il ſe pouvoit communiquer à la creature, & en combien de manieres la creature pouvoit ſervir à la gloire de ſon Createur.* Ce qu'il avoit exprimé plus au long dès la page 17. en ces termes: *L'idée de l'Etre infiniment parfait veut que je le conçoive infiniment ſage. Or c'eſt là l'idée de la ſageſſe, qu'un Eſtre voulant creer un monde dans la durée duquel il doit arriver une infinité d'évenemens, il ſe faſſe un projet & un plan; qu'il ait devant les yeux le grand amas d'évenemens poſſibles; que de ces évenemens poſſibles il en choiſiſſe ceux qui ſont plus propres pour ſon but principal; qu'il neglige les autres; qu'il place ceux qu'il choiſit chacun dans leur lieu, icy le blanc, là le noir; icy le bien, là le mal; icy la vertu, là le crime: le tout pour arriver à la fin qu'il s'eſt propoſée.*

7. *Pag.* 17. *n.* 3.

Dieu, dit preſentement Mr. Jurieu, *ne travaille point ſur la matiere que les cauſes ſecondes luy preparent.* Ces termes ſont extremement obſcurs & extremement équivoques; ils meritoient bien qu'on les expliquaſt un peu. *Par la matiere ſur laquelle Dieu travaille*, nous voyons bien qu'il entend en general *tous les ſujets ſur leſquels Dieu travaille, de quelque nature qu'ils ſoient.* Mais nous ne ſçavons pas ce qu'il entend

tend par *la matiere que les causes secondes preparent.* Car qu'entend-il par *les causes secondes*, lors qu'il distingue entre *les causes secondes*, & *la matiere sur laquelle Dieu travaille*? Par ces causes secondes & cette matiere, entend-il des choses effectivement distinctes entr'elles? Veut-il dire que *Dieu ne travaille pas sur des sujets qui luy soient preparés par des causes secondes distinctes de la nature & de l'essence des sujets mêmes sur lesquels il travaille?* Si c'étoit là sa pensée, nous y souscririons de tout nôtre cœur. Nous sommes persuadés qu'il n'y a nulles causes secondes distinctes de l'essence même des sujets sur lesquels Dieu travaille, qui luy preparent ces sujets, & que par consequent *Dieu n'est point determiné par des causes inferieures* distinctes de la nature & de l'essence même des causes inferieures qu'il choisit pour executer ses desseins.

Mais ce ne peut être là la pensée de Mr. Jurieu dans cette occasion. Nous ne sçaurions croire que dans un systeme aussi court & aussi abregé que celuy dont ces articles font partie, un systeme renfermé en deux petites pages, il ait mis des articles absolument inutiles, des articles où il n'ait personne en veuë, ausquels personne ne soit intereſſé; qu'il y ait rejetté des erreurs auſquelles jamais qui que ce soit n'a seulement pensé. Un Mathematicien s'avisera-t-il jamais de mettre dans un petit recueil de conclusions, que les trois angles du triangle ne sont pas égaux à quatre droits? Un Metaphysicien comme Mr. Jurieu pour-

roit-il inſerer dans un ſyſteme raccourcy qui eſt le ſuc de toute ſa Metaphyſique, deux propoſitions qui nieroient des choſes que perſonne n'affirma jamais, & qui ſignifieroient, *qu'il n'y a point de cauſes ſecondes diſtinctes de l'eſſence des ſujets ſur leſquels Dieu travaille, qui luy preparent ces ſujets, ni qui le determinent à en faire tel ou tel uſage, à y travailler ainſi ou ainſi?*

Sans doute Mr. Jurieu a parlé à quelqu'un dans ces deux propoſitions. Il a parlé à nous, il nous a eus en vuë ; nous n'en ſçaurions douter. Il a donc pretendu nier ce que nous affirmons. Nous tenons que *Dieu eſt determiné par l'eſſence même de chaque ſujet à y travailler de telle ou de telle maniere, ſelon les choſes auſquelles il les trouve propres: qu'il eſt determiné par la nature même des cauſes ſecondes, des cauſes inferieures, à les employer les unes à tels uſages, les autres à tels autres uſages.* C'eſt donc cela preciſément que Mr. Jurieu a eu deſſein de nier.

Mais comment a-t-il pû former ce deſſein, puis que cette propoſition ne contient du tout que ce qu'il a poſé luy-même auparavant? Comment peut-il nier, que *la nature des ſujets, des évenemens, des moyens, determine Dieu à placer les uns icy, les autres là, à employer les uns à une telle choſe, les autres à une telle autre choſe,* après qu'il nous a dit luy-même, que *Dieu diſpoſe ſagement tous les moyens pour arriver & à la fin generale, & aux fins particulieres? Diſpoſer ſagement tous les*

moyens, ne suppose-t-il pas que les moyens ne sont pas tous également propres pour arriver à toutes sortes de fins ! & que par conséquent c'est la nature des moyens qui détermine la sagesse de Dieu à les disposer comme elle les dispose ? Autrement faudroit-il de la sagesse & du discernement pour disposer ces moyens comme il faut ? Il n'y auroit qu'à *les recevoir du hazard*, puis qu'ils seroient tous également propres & également indeterminés pour toutes sortes de fins. Ce ne seroit pas un acte de folie, mais ce ne seroit pas non plus un acte de sagesse, que de les disposer d'une maniere plûtost que de l'autre. Tout ce qu'on pourroit dire, est que ce seroit un acte de liberté d'indifference, qui ne seroit ni soûtenu, ni combatu d'aucune raison. *Art.* 12.

Si *Dieu n'est pas determiné à l'usage qu'il fait des causes secondes & inferieures par la nature de ces causes mêmes*; comment Mr. Jurieu a-t-il pû dire, que *Dieu dispense toujours tous les évenemens avec une* PROFONDE SAGESSE ? Faudroit-il une profonde sagesse pour dispenser des choses qui d'elles-mêmes seroient toutes égales, & entre lesquelles il n'y auroit point à choisir, ni à considerer ce qui doit aller devant, & ce qui doit venir ensuite ? Comment Mr. Jurieu a-t-il pû dire encore, que *Dieu s'est formé un plan de tous les évenemens futurs* ? *Un plan* signifie un composé de plusieurs parties differentes par elles-mêmes les unes des autres : & il ne se peut faire comme il faut que par une intel- *Art.* 9. *Art.* 6.

ligence qui sçache arranger ces differentes parties dans le meilleur ordre qu'elles soient capables de recevoir, qui sçache placer chacune d'elles dans la place où il faut qu'elle soit pour faire le plus bel effet. Si cela n'étoit pas vray, comment Mr. Jurieu auroit-il ajoûté, que *Dieu a placé tous les évenemens futurs, non fortuitement, mais par une profonde sageſſe?* Art. 7. Si ces évenemens futurs ne demandoient point d'eux-mêmes à être placés les uns icy plûtoſt que là, les autres là plûtoſt qu'icy, afin de compoſer le plus beau plan, & le deſſein le plus digne de Dieu; auroit-il été neceſſaire *d'une profonde ſageſſe* pour les placer? qui aſſeureroit Mr. Jurieu, que *Dieu ne les a pas placés fortuitement*? Mais s'ils demandoient d'eux-mêmes à être placés dans l'ordre où ils l'ont été; ſi on ne pouvoit les placer autrement ſans negliger les regles de la plus profonde ſageſſe: c'eſt donc la nature & les proprietés de ces évenemens mêmes qui ont determiné la profonde ſageſſe de Dieu à les placer chacun dans l'endroit où elle les a placés.

Mr. Jurieu dira peut-être, que quoy que Dieu ſoit determiné par l'eſſence des moyens & par la nature des évenemens à placer les uns icy, les autres là, cela ne doit pas s'appeller *eſtre determiné par les cauſes ſecondes*: parce que les moyens & les évenemens n'ont une telle eſſence & une telle nature, que parce que Dieu même a voulu qu'ils l'euſſent; que c'eſt luy ſeul qui les a fait eſtre tels qu'ils ſont, qui leur a donné

telles

telles & telles proprietés, qui les a determinés à être tels qu'il les a faits.

Mais cette réponse seroit vaine & insoûtenable; parce qu'elle supposeroit que Dieu fait la possibilité même des essences & des natures possibles: au lieu qu'il est certain que Dieu ne fait que mettre en estre & donner l'existence actuelle aux essences & aux natures qui d'elles-mêmes luy sont possibles, ou pour mieux dire, ausquelles il a de luy-même le pouvoir de donner l'existence. Afin qu'une chose soit possible à Dieu, faut-il qu'il dise, *Je veux qu'une telle chose me soit possible: je veux avoir la puissance de faire une telle chose?* Non sans doute. Il a cette puissance par sa propre nature sans dépendance de sa volonté. Comme Dieu n'existe pas parce qu'il veut exister, mais par la necessité de sa nature: il n'a pas non plus la puissance qu'il a, parce qu'il la veut avoir, mais par la même necessité de son essence. Il n'y a que l'exercice de cette puissance qui depende de sa volonté. Tout ce que Dieu peut dire est, *Je veux faire actuellement cecy ou cela que j'ay essentiellement le pouvoir de faire: & je ne veux pas faire telle & telle chose, que je puis pourtant faire, & que je ferois effectivement, si je le voulois.*

Il ne serviroit donc de rien de se representer Dieu d'abord comme determinant les essences mêmes des choses possibles, & comme leur attachant quelles proprietés il luy plairoit, en prononçant, Je veux qu'une telle chose ait une telle proprieté,

qu'elle ſoit propre à un tel effet : & enſuite comme arrangeant les choſes par ſa ſageſſe, en diſant, Il faut placer en tel endroit une telle choſe que j'ay reveſtuë d'une telle proprieté, & deſtinée à un tel effet. Cela ne ſerviroit, dis-je, de rien : parce que dire, *Je veux determiner une telle choſe à avoir une telle eſſence, & à être reveſtuë de telles proprietés*, ne ſignifie rien du tout, ſinon, *Je veux donner l'exiſtence actuelle à une telle eſſence poſſible, de laquelle telles proprietés ſont inſeparables.* Le diſcours que voicy, *Je ne veux pas qu'une telle choſe ait une telle eſſence, à laquelle telles proprietés ſont liées ; je veux qu'elle ait une autre eſſence :* ou, *Je ne veux pas que telles proprietés ſoient attachées à une telle eſſence ; je veux y attacher telles autres proprietés :* ce diſcours, dis-je, ne ſignifie rien, ou bien il ſignifie ſimplement, „ Je ne „ veux pas faire une telle choſe, quoy que „ je pûſſe la faire ſi je voulois ; parce que „ l'eſſence & les proprietés qu'elle auroit ne „ ſeroient pas propres pour mon but : mais „ je veux faire une telle autre choſe qui „ m'eſt auſſi poſſible, & dont l'eſſence & „ les proprietés conviendront mieux à mon „ deſſein. Je ne veux pas donner l'exiſten- „ ce à une telle eſſence poſſible, dont les „ proprietés ſeroient telles & telles : mais je „ veux donner l'exiſtence à une telle autre „ eſſence poſſible, dont les proprietés inſe- „ parables ſeront telles & telles.

Car autant d'eſſences differentes, autant de choſes differentes. Changez l'eſſence,

vous changez la choſe: & changez les proprietés eſſentielles, vous changez l'eſſence. Si le feu n'avoit pas l'eſſence & les proprietés qu'il a, ce ne ſeroit pas du feu, ce ſeroit toute autre choſe. Ce ſeroit donc une penſée chimerique & contradictoire, que d'attribuer à Dieu le pouvoir de determiner les eſſences des choſes poſſibles, ou de determiner les proprietés des eſſences. Tout ce qu'on peut & tout ce qu'on doit dire, eſt, que Dieu a le pouvoir de choiſir de toutes les choſes poſſibles celles qui ſont les plus propres pour ſes deſſeins: mais de là il s'enſuit neceſſairement, que *Dieu eſt determiné par les eſſences* mêmes des choſes poſſibles au choix qu'il en fait, puis qu'il choiſit infailliblement celles qui ſont les plus propres pour ſes deſſeins.

* *On verra tantoſt comment il faut entendre que Dieu place le mal & le crime dans leur lieu, pour ne tomber pas dans la même faute que Mr. Jurieu, qui fait Dieu auteur de la vertu & du crime également.*

Et c'eſt auſſi ce que Mr. Jurieu luy-même nous a *divinement* enſeigné cy-deſſus, en diſant, que *l'idée de la ſageſſe eſt, qu'un Etre qui veut creer un monde tel que celuy-cy, ſe faſſe un projet & un plan; qu'il ait devant les yeux le grand amas d'évenemens poſſibles; que de ces évenemens poſſibles il en choiſiſſe ceux qui ſont* PLUS PROPRES POUR SON BUT PRINCIPAL; *qu'il neglige les autres; qu'il place ceux qu'il choiſit chacun dans* LEUR LIEU, (dans le lieu où il faut qu'ils ſoient pour contribuer le plus à ſon deſſein) *icy le blanc, là le noir; icy le bien, * là le mal; icy la vertu, là le crime: le tout pour arriver à la fin qu'il s'eſt propoſée.*

Voyez p. 96.

Voilà donc les choſes poſſibles les plus pro-

propres pour le but de Dieu, qui determinent Dieu à les choisir, parce qu'elles sont les plus propres pour son but; & qui le determinent à les placer chacune dans leur lieu, parce que c'est *leur lieu*, & qu'un autre lieu ne leur conviendroit pas si bien pour l'interest de son dessein.

En effet, peut-on douter que ce ne soit la nature même des choses possibles qui ait determiné la sagesse de Dieu & à choisir celles qu'il a choisies, & à placer comme il a fait tant celles qu'il a choisies luy-même, que celles qu'il a prevû que la creature libre choisiroit de son propre mouvement?

N'est-ce pas la nature même de la vertu & du crime qui a determiné Dieu à aimer celle-là, & à haïr celuy-cy? Dieu auroit-il pû determiner la vertu à estre vice, & le vice à estre vertu? Auroit-il pû se determiner luy-même à haïr la vertu, ou à aimer le vice? Ou bien, aimant naturellement la vertu, & haïssant naturellement le vice, auroit-il pû dire, *Je veux que le crime soit recompensé, & que la vertu soit punie. Je veux que le peché soit le chemin du salut, & que la vertu soit l'objet de la vengeance. Je veux que l'obeïssance attire mes chastimens, & que la rebellion appaise ma colere. Je veux faire grace aux plus grands criminels & aux plus impenitens, mais je veux estre inexorable à la repentance la plus sincere & la plus humble?*

Dans les choses corporelles Dieu auroit-il pû faire que le feu fust sans agitation, ou que les parties des dissolvans fussent en repos,

repos, & que celles des solides fussent en mouvement? que la figure pointuë fust la moins penetrante, & que la ronde fust la plus propre à percer les autres corps? Auroit-il pû placer aussi sagement des particules rondes, que des particules pointuës, où il falloit un corps penetrant? Nous ne sçaurions croire que Mr. Jurieu soit encore assez Cartesien pour le soûtenir.

Si tout cela implique contradiction, & repugne aux lumieres les plus distinctes de la droite raison, il faut confesser que Dieu a été determiné par la nature & par l'essence des choses possibles au choix qu'il en a fait, & à la situation dans laquelle il les a mises.

Pourquoy Mr. Jurieu s'oublie-t-il donc à present? Pourquoy nous vient-il dire, que *Dieu n'est pas determiné par l'essence même des causes inferieures au choix & à l'employ qu'il fait de ces causes, & qu'il ne travaille pas sur les sujets possibles qu'il trouve pour ainsi dire tous preparés à son œuvre & à ses desseins par les proprietés essentielles qu'ils auront necessairement si-tost qu'ils existeront*? Si Mr. Jurieu n'a pas voulu dire cela dans les deux propositions dont nous parlons, qu'a-t-il voulu dire?

Comment veut-il que nous entendions, que *Dieu n'est point determiné par les causes inferieures*, après qu'il nous vient de dire luy-même, art. 5. que *Dieu a vû en combien de manieres la creature pouvoit servir à la gloire de son Createur*? Il n'a-

joûte pas, que *de toutes ces manieres poſſibles, Dieu a choiſi celles qui étoient les plus propres pour ſon deſſein*: mais cela s'entend de ſoy-même, & il nous l'avoit aſſez dit dans le paſſage de la pag. 17. ſur lequel nous avons inſiſté. Dieu eſt donc determiné au choix par les manieres mêmes qu'il choiſit, puis qu'il ne les choiſit, que parce qu'elles ſont les plus propres à ſon bût.

Pag. 23. Nous pourrions encore, continuënt les Heretiques, mettre le II. & le III. Art. du ſyſteme de Mr. Jurieu au rang de ceux qui s'entre-combatent. Le ſecond porte, que *Dieu eſt le ſeul bon.* Le troiſiéme finit en affirmant, que *Dieu doit travailler pour luy ſeul.* Quoy donc! la bonté ne conſiſte-t-elle pas à ſe communiquer au dehors, à travailler pour les autres, à leur faire part de ſes biens & de ſon bonheur, ou du moins à les leur offrir, & à laiſſer en leur diſpoſition de les accepter, ou de les refuſer? Sans cela un Eſtre peut-il porter le titre de bon moralement? Comment donc peut-on dire en même temps, que l'Eſtre tout-parfait *eſt le ſeul bon, & qu'il doit travailler pour luy ſeul?*

Mais nous nous imaginons que Mr. Jurieu répondroit, que la bonté qu'il attribuë à l'Eſtre infiniment parfait n'eſt pas une *bonté morale*, mais une *bonté metaphyſique*, qui ne conſiſte que dans la realité de l'eſtre; & que quand il dit, que *Dieu eſt le ſeul bon*, c'eſt comme s'il diſoit, que Dieu eſt le ſeul Eſtre veritable,

c'eſt-

c'est-à-dire, le seul qui puisse dire avec raison, *Je suis, je suis celuy qui suis.* Qu'ainsi ce n'est pas se contredire, que d'affirmer en même temps, que *Dieu doit travailler pour luy seul*; qu'au contraire c'est une consequence qui suit de ce principe: étant certain que s'il est vray que Dieu soit le seul Estre, & que les autres ne soient proprement que des neants, Dieu ne doit travailler que pour luy seul, il ne doit point travailler pour le neant.

Si c'est là la pensée de Mr. Jurieu, nous nions tout ensemble & le principe & la conclusion: *Que Dieu soit le seul Estre à la lettre & à la rigueur, & qu'il doive ne travailler que pour luy.* Dieu est l'Estre souverain, l'Estre par excellence, l'Estre tout-parfait; il est le seul bon & dans un sens metaphysique, & dans un sens moral, c'est-à-dire, qu'il est le seul qui soit souverainement & parfaitement bon. Mais cela ne dit nullement que tout le reste qui passe pour *Estre*, ne soit que neant; il ne s'ensuit point qu'il n'y ait pas d'autres estres reels & positifs qui ne possedent pas toutes les perfections, & qui soient soûmis à l'Etre tout-parfait & souverain; mais qui ayent pourtant quelques degrés de bonté, soit metaphysique, soit morale. La raison & la Revelation nous le persuadent; & nous soûtenons que Mr. Jurieu luy-même n'en pourra jamais douter, quoy qu'il fasse; à moins qu'il ne vinst à se mettre dans l'esprit avec Hobbes & Spinosa, qu'il n'y a qu'une seule substance, sçavoir la matiere, & que

c'eſt cette ſubſtance-là qui eſt Dieu. Tandis que ſa raiſon ſera plus droite que celle de ces deux Philoſophes, & qu'il concevra Dieu comme un Eſtre tout-parfait, nous le convaincrons toûjours qu'il y a d'autres eſtres que Dieu; qu'il n'eſt pas neceſſaire d'avoir toutes les perfections pour n'eſtre pas neant, & qu'il ſuffit d'en avoir quelques-unes, puis que le neant n'en a aucune. Or nous ſommes convaincus que nous n'avons pas toutes les perfections, & que nous en avons pourtant quelques-unes très-reelles & très-poſitives. Nous ſommes donc convaincus que nous ne ſommes pas l'Etre tout-parfait, que cependant nous ſommes de veritables eſtres; & que par conſequent l'Eſtre tout-parfait voit d'autres eſtres que luy; des eſtres bornés & imparfaits à la verité, mais des eſtres pourtant, à l'égard deſquels il doit avoir une bonté morale, une bonté communicative, & *pour leſquels*, ou en faveur deſquels, *il doit travailler, & non pas pour luy ſeul.*

Mr. Jurieu dira peut-eſtre, qu'il ne nie pas que Dieu n'ait une bonté communicative, & qu'il ne travaille en faveur des creatures: mais qu'il a pourtant raiſon de dire, qu'il ne travaille que pour luy ſeul, parce qu'il ne travaille que pour ſa gloire, & que tout ce qu'il fait pour les creatures retourne à ſa propre loüange.

S'il répond de cette maniere, nous aurons toûjours à luy dire, qu'il auroit donc dû ajoûter quelques mots pour expliquer ſa penſée, & qu'il ne ſuffiſoit pas d'avoir

dit

dit d'abord, que *Dieu eſt le ſeul bon*; parce que le Lecteur ne ſçait comment entendre cela, quand on luy vient dire enſuite, que *Dieu doit travailler pour luy-même & pour luy ſeul:* n'y ayant perſonne qui ne jugeaſt que cela veut dire, que Dieu ne doit point du tout travailler pour d'autres que pour luy.

Et cela nous conduit au troiſiéme defaut du ſyſteme de Mr. Jurieu, qui eſt, qu'il y manque des parties eſſentielles à l'idée de Dieu & de ſa Providence, ſoit qu'il n'en ait point parlé du tout, ſoit qu'il en ait parlé avec trop d'obſcurité & de precipitation. III. *Defaut.*

Ce n'eſt pas icy une occaſion où le ſilence ſoit arbitraire, & où il ſoit permis de n'expliquer qu'une partie du ſujet qu'on a entre les mains. Cela eſt libre à un Predicateur qui ne s'eſt pas engagé à épuiſer la matiere, & qui n'y eſt pas obligé par la nature même de ſon ſujet: mais à un Philoſophe, qui a deſſein de ſe former une *idée juſte de Dieu*, & qui pour cet effet ſe preſcrit à ſoy-même cette regle, *De voir ſi dans cette idée il renferme* TOUTES LES PERFECTIONS: à ce Philoſophe, dis-je, eſt-il permis *de ne renfermer pas toutes les perfections dans ſon idée de Dieu*, & de laiſſer en arriere quatre des principales, la bonté, la ſainteté, la clemence & la juſtice? juſtement les quatre dont la connoiſſance intereſſe le plus les intelligences creées: juſtement les quatre ſur leſquelles la creature intelligente doit regler ſa con- *P.* 5.

duite & ſes actions, & ſur leſquelles le Createur regle luy-même ſa Providence & ſes démarches envers la creature intelligente.

Que l'on parcoure tous les Articles de la I. de la II. & de la III. Section, que Mr. Jurieu a employés à la recherche & à l'examen de toutes les perfections dont il compoſe ſon idée de Dieu; on n'y trouvera pas un ſeul mot de ces quatre que nous venons de nommer.

La premiere dont il parle eſt la *liberté*, p. 5. la ſeconde, de faire tout par ſa ſeule volonté, p. 10. la troiſiéme, d'eſtre par tout, p. 11. la quatriéme, d'eſtre ſeul dans l'exiſtence neceſſaire, p. 12. la cinquiéme, d'avoir tiré les creatures du pur neant, p. 13. la ſixiéme, d'avoir une connoiſſance ſans bornes, p. 14. la ſeptiéme, d'avoir une puiſſance qui excluë toutes les volontés imparfaites, de dire de tout & ſur toutes choſes, *je veux*, & jamais, *je voudrois*, p. 16. la huitiéme, de s'eſtre fait un plan & un arrangement de tous les évenemens, p. 17. la neuviéme, de voir tous les évenemens futurs dans leurs cauſes & dans ſes volontés, p. 19. la dixiéme, d'eſtre dans une parfaite independance des creatures, & que les creatures ſoient dans une ſouveraine dependance de Dieu pour ſubſiſter, p. 20. & la derniere, qu'elles ſoient dans une pareille dependance de luy pour agir, p. 22. Si-toſt que Mr. Jurieu croit eſtre venu à bout de prouver que cette onziéme perfection doit eſtre conceuë comme il la con-

çonçoit, il croit avoir finy la recherche des perfections de Dieu, il croit avoir achevé de se former une *idée juste* de l'Estre infiniment parfait. *Voilà*, nous dit-il fort satisfait de sa meditation, *Voilà mon idée de l'Estre infiniment parfait. Voyons où cela me conduit.* Si bien que *son idée* de l'Estre infiniment parfait ne renferme ni bonté, ni sainteté, ni clemence, ni justice.

Et en effet comment renfermeroit-elle ces vertus, puis qu'elle les exclud manifestement; puis qu'elle suppose que les creatures sont incapables de vice & de vertu, de meriter de la loüange ou du blâme, & que Dieu seul en est capable; puis qu'elle suppose que les creatures n'ont aucun sujet de s'accuser elles-mêmes, ni de se repentir d'aucune action, puis qu'elles n'agissent jamais d'elles-mêmes, qu'il n'y a aucune de leurs actions qui depende d'elles, & qu'elles sont toutes necessitées & ordonnées par la volonté absoluë de celuy *qui dit de tout & sur toutes choses, Je veux, & rien ne peut resister à ma volonté*; enfin puis qu'elle suppose, qu'encore que les creatures ne soient pas responsables d'actions qu'il n'est pas en leur pouvoir d'empêcher, elles ne laissent pas d'estre punies tout de même que si elles étoient coupables? Toute cette idée combat directement la bonté & la sainteté, & elle aneantit absolument la clemence & la justice.

Il n'est pas facile d'imaginer ce que Mr. Jurieu dira pour tâcher de se tirer de là. Mais peut-estre qu'avant que d'y penser,

il

il répondra d'abord à la simple formalité, sur ce qu'il n'a pas dit un seul mot de ces quatre vertus de l'Estre tout-parfait: ce qu'il semble qu'il devoit faire, du moins par forme, afin qu'on ne l'accusast pas de les avoir oubliées. Il dira peut-estre, qu'il n'a eu dessein de chercher que les perfections incommunicables de Dieu, que celles qui ne conviennent qu'à l'Estre tout-parfait, & point du tout celles qu'il a communiquées à la creature, & ausquelles nous participons en quelque degré.

Mais I. il n'est pas vray qu'il n'ait parlé que des perfections incommunicables, puis qu'il a parlé de la liberté & de la connoissance, & que Dieu nous les a communiquées en quelque degré. S'il replique, que la connoissance de Dieu est incommunicable à la creature, parce que c'est une connoissance infinie: nous repartirons, que sur ce pied-là sa bonté, sa saintetè, sa clemence & sa justice sont aussi incommunicables, parce qu'elles sont toutes infinies.

II. Par quelle raison ne parler que des perfections incommunicables, & ne dire pas un mot de ces quatre vertus, lors qu'on cherche precisément à se former un systeme juste de la Providence & de la Grace, qui dependent beaucoup plus de la bonté, de la saintetè, de la clemence & de la justice, que de toutes les autres perfections de Dieu; puis que par la *Providence* il ne s'agit icy que de la conduite de Dieu envers les creatures intelligentes? C'est à

peu

peu près comme si pour nous preparer à donner un syſteme d'Aſtronomie, nous ne travaillions qu'à rechercher les notions que nous avons de la ſubſtance qui penſe, & que nous oubliaſſions à examiner celles que nous avons de la matiere & du mouvement.

Mr. Jurieu dira-t-il, qu'il étoit inutile de parler de ces quatre vertus divines, parce que perſonne ne les ignore, ni ne les conteſte; qu'il a eu ſeulement deſſein d'établir celles qui ſont controverſées: mais que tout le monde convient que Dieu eſt bon, ſaint, clement & juſte?

Mais quand il ſeroit vray que l'on convient des mots, eſt-il vray que l'on convienne des choſes? Mr. Jurieu ſe forme-t-il de la bonté, de la ſainteté, de la clemence & de la juſtice de Dieu, la même idée que nous nous en formons? Ne falloit-il donc pas nous avertir de la ſignification que l'on doit donner à ces noms, & nous apprendre à nous former de juſtes idées de ces quatre vertus divines?

Nous ne ſçavons donc ni comment Mr. Jurieu excuſera ſon ſilence, ni comment il nous fera voir que ſon idée de l'Etre tout-parfait n'exclud pas dans le fonds ces quatre perfections que nous luy objectons.

En attendant qu'il nous tire de peine, il faut ſuppleer à ſon ſilence, & examiner nous-mêmes comment on doit concevoir les attributs divins que ce Philoſophe a omis, afin que nous puiſſions nous former un ſyſteme de la Providence plus complet & plus juſte que le ſien.

Sur la Bonté.

Il eſt vray que quoy qu'on ne voye pas un mot ſur la bonté de Dieu dans les reflexions que Mr. Jurieu a faites ſur les perfections de l'Etre tout-parfait, il n'a pas laiſſé de mettre à la teſte de ſon ſyſteme, que *Dieu eſt le ſeul bon.* Mais comme nous avons dêja dit, on ſe perſuade qu'il ne luy attribuë qu'une bonté metaphyſique, quand on luy entend dire immediatement après, que *Dieu doit travailler pour luy-même*, & POUR LUY SEUL. S'il répond qu'il a voulu dire ſimplement, que *Dieu ne doit avoir d'autre derniere fin que luy-même*; & que cela n'empêche pas qu'il ne ſe propoſe le bien des creatures comme une des *fins ſubalternes qui tendent à ſa derniere fin*: nous dirons toûjours, qu'il auroit donc dû s'expliquer ainſi; & que pour nous, autant que nous ſommes aſſeurés que Dieu ne fait rien qui ne luy ſoit glorieux, autant nous ſommes perſuadés qu'il ne fait conſiſter ſa gloire qu'à faire du bien à ſes creatures, & jamais à leur faire du mal, à moins qu'il n'y ſoit contraint par elles-mêmes, c'eſt-à-dire, à moins qu'elles ne l'ayent juſtement merité par leurs propres actions. La raiſon ne nous dit pas moins clairement que la Revelation, que *ce n'eſt pas volontiers quand il afflige les fils des hommes.* Et c'eſt là ce que nous appellons la bonté ſouveraine de l'Etre infiniment parfait, *de n'avoir point de plus grand plaiſir que de rendre heureux, de faire la felicité des êtres qui ſont capables*

de felicité, & de ne prendre aucun plaiſir à la mort de celuy qui meurt. Et de là nous concluons avec la derniere évidence, qu'il n'a point preparé les voyes obliques des méchans, & que ce n'eſt point du tout ſa Providence qui les y engage, bien loin de les y engager d'une maniere inſurmontable & irreſiſtible; & qu'il ne veut ni leurs pechés, ni leurs ſupplices d'une volonté formelle & abſoluë; qu'il ne les a point poſés comme une des fins ſubalternes qui tendent à ſa derniere fin; mais qu'il les regarde comme des deſordres dont la creature ſeule eſt la cauſe, & comme des malheurs dans leſquels il ne peut pas l'empêcher de ſe precipiter quand elle le veut.

Sur la Sainteté.

Il nous ſemble que la ſainteté de Dieu vaut aſſez la peine qu'on en parle; & que le *portrait* de l'Etre infiniment parfait, s'il eſt permis de s'exprimer ainſi, n'eſt pas achevé, tant que ce *trait* y manque. Nous ne comprenons pas pourquoy Mr. Jurieu n'y a pas ſeulement penſé, ni dans ſon ſyſteme, ni dans les reflexions par leſquelles il s'eſt preparé à le former.

Dira-t-il qu'il ſuffit d'avoir parlé de la *ſageſſe*, parce que ces deux vertus ne ſont qu'une, ou que du moins la ſainteté en fait partie? Mais I. il eſt clair que la ſageſſe & la ſainteté ſont deux choſes differentes. La ſainteté eſt une vertu purement morale; elle n'a pour objet que le bien & le mal moral, que la vertu & le vice; elle ne conſiſte que dans l'amour de l'une, & dans la haine

de

de l'autre. La ſageſſe a une ſignification plus étenduë ; elle ſignifie l'amour de l'ordre univerſel, l'amour de l'ordre en general quel qu'il ſoit, ſoit moral, ſoit naturel & phyſique. Mais ſouvent par ce mot on n'exprime que l'amour de l'ordre naturel, ou plûtoſt que l'intelligence & l'adreſſe avec laquelle Dieu ſuit exactement cet ordre dans la fabrique de l'Univers, & dans l'execution de ſes deſſeins ; on n'exprime que cette perfection divine à laquelle nous „ attribüons d'avoir choiſi de toutes les cho- „ ſes poſſibles celles qui ſont les plus pro- „ pres pour ſa derniere fin, de s'être formé „ un plan de tous les évenemens futurs, de „ les avoir placés non fortuitement, mais „ par une profonde ſageſſe, c'eſt-à-dire, par „ des raiſons tirées de la nature des choſes, „ & de l'amour de l'ordre, qui demande „ qu'on les place chacune en leur lieu ; de „ faire entrer tous les évenemens de quel- „ que nature qu'ils ſoient, dans l'ordre de „ la Providence ſelon les meſures les plus „ ſages & les mieux priſes ; & de diſpoſer „ ſagement tous les moyens pour arriver „ tant à la fin generale, qu'aux fins particu- „ lieres.

Or Mr. Jurieu n'a du tout parlé de la ſageſſe qu'en ce dernier ſens. Il n'y a nullement compris la ſainteté. Il ne nous a point donné à entendre que la ſageſſe conſiſtaſt auſſi en partie dans l'amour de la vertu, & dans la haine du peché. Bien loin de cela, il ne tient pas à luy que nous ne concevions que Dieu veut abſolument de la même ma-

niere

niere tous les évenemens qu'il fait entrer dans l'ordre de sa Providence; que de quelque nature qu'ils soient, criminels ou loüables; il les ordonne tous par un *je veux* également absolu & également irresistible; que les uns & les autres sont des moyens & des fins subalternes qu'il fait également tendre à sa derniere fin; & que le peché n'est pas plus contraire à son but principal, que la vertu; c'est-à-dire en un mot, qu'il n'a pas plus de haine pour l'un que pour l'autre, & qu'il les aime également par rapport à sa derniere fin & à son but principal; & même qu'il les aime & les veut également en eux-mêmes, puis qu'ils n'arrivent l'un & l'autre que par la force de sa volonté expresse & de son ordre absolu.

Sur cela Mr. Jurieu avoüe, pag. 64. *qu'il a beaucoup de peine à reconcilier la haine que Dieu a pour le peché avec la Providence.* Ce qui veut dire en d'autres termes, qu'il a bien de la peine à concevoir de la sainteté en Dieu, ou que cette vertu soit une des perfections de l'Etre infiniment parfait. Il ne faut donc pas s'étonner s'il ne l'a pas fait entrer dans son systeme. Apparemment, s'il avoit osé, il auroit avoüé sans détour, que son idée de l'Etre infiniment parfait exclud cette vertu; que par consequent elle ne doit être regardée que comme une vertu humaine, & non comme une vertu divine; & que l'Ecriture ne l'attribuë à Dieu que par anthropopathie, comme plusieurs autres choses, en parlant de luy comme si c'étoit un homme.

Pour

Pour nous, nous croyons que la sainteté que l'Ecriture attribuë à Dieu, n'est pas une vertu metaphorique, mais reelle &
P. 31. effective. Nous croyons que *quand elle nous le represente comme ayant en horreur le mal, & detestant le pethé; comme voyant arriver les desordres contre son gré*; cela se doit entendre à la lettre, & qu'on ne le doit pas prendre pour un style figuré.

Et c'est la droite raison qui nous fait entrer dans cette pensée. Car elle nous fait regarder la vertu comme aimable par elle-même, & le peché comme haïssable par luy-même: & elle nous represente Dieu comme aimant naturellement ce qui est aimable par soy-même, & comme haïssant naturellement ce qui est haïssable par soy-même. Elle nous fait concevoir que toutes les loix morales ne sont pas positives & dependantes de la liberté du Legislateur: mais qu'il y en a quelques-unes qui sont éternelles & immuables, qui sont d'une droiture & d'une sainteté essentielles, & dans lesquelles il ne se peut que le Legislateur ne s'interesse, qu'il ne prenne plaisir à les voir observer, & qu'il ne soit fâché de les voir transgresser. Telles sont les loix de la charité, soit envers Dieu, soit envers le prochain, par lesquelles nous sentons que nous sommes naturellement obligés & à nous soûmettre à tous les ordres de Dieu, & à nous entr'aimer desorte, que nous ne fassions jamais à autruy que ce que nous voudrions qui nous fust fait, & que nous luy fassions tout ce que nous voudrions qu'il nous fist.

La

La droite raison nous fait concevoir, que ces loix constituent un ordre moral, un ordre de sainteté éternel & immuable, que Dieu aime necessairement & souverainement: desorte qu'il ne sçauroit prendre plaisir au renversement de cet ordre, ni vouloir que ces loix soient enfraintes; & que par consequent il implique contradiction qu'il ait jamais dit, *Je veux le peché & le desordre: je veux que tels & tels commettent telles & telles actions contraires à la charité.*

Cet amour souverain que Dieu a naturellement pour l'ordre moral, est ce que nous appellons *la sainteté de Dieu.* Et de cette perfection divine il suit necessairement, que ces propositions de Mr. Jurieu ont besoin d'explication: *Dieu fait entrer tous les évenemens, de quelque nature qu'ils soient, dans l'ordre de sa Providence: Les maux entrent dans l'ordre de la Providence, comme les biens.* Si cela veut dire, que *les biens entrent dans l'ordre de la Providence, & les maux aussi:* cela est vray. Mais si Mr. Jurieu entend, que comme Dieu prend plaisir à voir le bien entrer dans l'ordre de sa Providence, il prend plaisir aussi à y voir entrer le mal; & que le mal y entre comme une fin subalterne, & comme un moyen propre & necessaire en son genre pour le but principal de Dieu, de même que le bien y est propre & necessaire dans le sien: tout cela est faux. Dieu ne prend point de plaisir à voir entrer le mal dans l'ordre de sa Providence, & il n'est ni ne-

Pag. 24.

Pag. 19.

cessaire

ceſſaire ni propre pour ſon deſſein principal: au contraire il le traverſe, & il y apporteroit des obſtacles, ſi Dieu n'y remedioit.

Comment donc entre-t-il dans l'ordre de la Providence? Il y entre comme une choſe qui ne procede nullement de la volonté de Dieu, mais que Dieu a pourtant preveuë, & ſur laquelle il a pris ſes meſures. Il y entre comme une choſe que Dieu ne fait point du tout, mais qui ne ſe fait pourtant pas ſans ſa connoiſſance, ſans ſa permiſſion, ni ſans ſa direction. Par exemple, ce n'eſt point Dieu qui fait prendre à un voleur de grands chemins la reſolution de dépouiller les paſſants, ou de leur ôter la vie: mais cette reſolution ne ſe prend pourtant pas ſans que Dieu le ſçache, & elle ne s'execute que par ſa permiſſion & par ſa direction, ſelon les meſures que ſa ſageſſe a priſes là-deſſus, comme de ſe ſervir de cette occaſion pour affliger tels & tels, pour leur faire ſentir la vanité des richeſſes, & pour les détacher du monde.

La ſainteté de Dieu nous perſuade qu'il n'eſt nullement la cauſe des deſſeins criminels qui ſe forment dans l'eſprit des pecheurs: mais ſa ſageſſe ne nous permet pas de douter que les ayant tous prevûs, il n'ait pris ſes meſures là-deſſus.

Les ſoins de Dieu s'étendent aux deux eſpeces d'évenemens, aux *neceſſaires* & aux *libres*; & ſi on y en veut ajoûter une troiſiéme eſpece, *les contingens*, nous ne nous y oppoſons pas. Ce qu'il faut remarquer

quer eſt, que les évenemens neceſſaires, & les évenemens contingens, (qui dependent auſſi de cauſes neceſſaires & purement phyſiques) ſont tous l'objet des ordres abſolus & des volontés formelles & efficaces de Dieu : mais que comme les évenemens libres dependent de la volonté de la creature, qui ne ſçauroit être neceſſitée, ils ne peuvent être l'objet que de la permiſſion de Dieu ; & que tout ce que ſa ſageſſe fait à cet égard, eſt de prendre ſes meſures ſur cette previſion pour les choſes dont elle peut diſpoſer, & ſur leſquelles elle peut ordonner abſolument.

Il y a ſeulement cette difference dans les actes purs de la liberté entre les bons & les mauvais, que les bons ſont l'objet de tous les deſirs & de tous les ſoins de Dieu, puis qu'il ne fait rien que dans la veuë de porter ſes creatures à la vertu & à la ſainteté ; & que les mauvais au contraire ſont l'objet de ſa haine & de ſon averſion, puis qu'il fait tout ce qui ſe peut faire pour les en détourner. Deſorte qu'il eſt la cauſe de nos bonnes actions, autant que des actions qui ne ſçauroient être neceſſitées peuvent être cauſées par autruy : au lieu que nous ſommes ſeuls la cauſe de nos mauvaiſes actions ; puis que bien loin d'y contribuer de ſa part, il s'y oppoſe, & les empêche, autant que des effets libres peuvent être empêchés par autruy. Voilà ce que la droite raiſon & l'Ecriture nous obligent à penſer & à dire ſur la ſainteté de Dieu.

Comme Mr. Jurieu n'a point trouvé de lieu pour la ſainteté dans l'idée d'un Etre qu'il ſe repreſente comme la cauſe irreſiſtible de toutes les actions morales de la creature, auſſi-bien des mauvaiſes que des bonnes; il n'avoit garde de trouver dans cette même idée la moindre place ni pour la clemence, ni pour la juſtice. Ces deux vertus peuvent-elles convenir en aucune façon à un Legiſlateur, qui veut luy-même d'une maniere abſoluë & efficace toutes les tranſgreſſions de ſa loy?

La clemence d'un Legiſlateur ſuppoſe neceſſairement dans ſes ſujets deux choſes que Mr. Jurieu ne connoiſt point; des crimes volontaires, & auſquels ils n'ayent pas été neceſſités; & une repentance volontaire auſſi, & à laquelle quoy qu'ils ſoient exhortés, ils ne ſoient pourtant pas neceſſités non plus.

La clemence infinie de Dieu conſiſte, en ce que quoy que les pecheurs ayent enfraint volontairement & ſans aucune neceſſité des loix parfaitement ſaintes & parfaitement raiſonnables, des loix qu'il aime ſouverainement; il eſt pourtant le premier à les rechercher, à demander la reconciliation, à leur en fournir tous les moyens imaginables, à les appeller à la repentance, à les y porter par tous les motifs qu'il eſt poſſible d'employer; & enfin en ce qu'il leur pardonne effectivement, lors qu'ils veulent obeïr à ſa vocation & ſe repentir.

De même la juſtice qui ſuccede à la clemence,

mence, c'eſt-à-dire, qui ne s'exerce qu'après que la clemence a été mépriſée, ſuppoſe auſſi manifeſtement deux choſes inconnuës à Mr. Jurieu; *des chûtes volontaires*, & auſquelles on n'ait point été neceſſité; & *une opiniaſtreté auſſi peu neceſſitée à ne ſe relever pas par la repentance*, & à ne ſe rendre pas à tous les motifs que la clece a pû employer pour y porter.

La juſtice de Dieu, ou plûtoſt *ſa ſeverité*, (qui s'exprime par ἀποτομία, Rom. 11: 22. car δικαιοσύνη, que nous tournons par le mot de *juſtice*, ſe prend plus ſouvent pour la douceur de Dieu, que pour ſa rigueur) la ſeverité de Dieu, dis-je, étant auſſi équitable, & même auſſi difficile à émouvoir, qu'on doit ſe la repreſenter dans un Etre infiniment parfait qui ne prend point de plaiſir à l'endurciſſement & à la mort du pecheur; ne peut avoir pour objet que des criminels, qui non ſeulement ſoient tombés volontairement dans leurs crimes ſans y être neceſſités en aucune maniere, mais qui y perſeverent auſſi volontairement & avec auſſi peu de neceſſité qu'ils y ſont tombés la premiere fois, qui reſiſtent à toutes les ſollicitations à la repentance qui leur ſont faites par la clemence, & qui rejettent avec fierté toutes les conditions de paix & de reconciliation qui leur ſont propoſées de la part de Dieu, quelques raiſonnables qu'elles ſoient.

Il eſt clair que la ſeverité de Dieu ainſi repreſentée n'eſt contraire ni à ſa clemence, ni à ſa bonté.

Dieu eſt bon & clement. Sa clemence eſt une ſuite de ſa bonté. Il aime ſes creatures, il ſouhaite de les rendre heureuſes, lors même qu'elles ont manqué de reſpect & d'obeïſſance pour ſa Loy. Mais il ne les aime pas ſans reſerve; il n'y a que la ſainteté qu'il aime de la ſorte: il aime ſes loix ſaintes par deſſus toutes choſes. L'amour que Dieu a pour ſes creatures le porte à travailler à leur ſanctification de toutes les manieres poſſibles, afin de les rendre heureuſes après les avoir renduës ſaintes. Mais comme la ſainteté n'eſt pas un effet qui puiſſe ſe produire par des cauſes neceſſaires & par des actions irreſiſtibles, & qu'il faut toûjours que la volonté des creatures y conſente: ſi après tous ſes ſoins, il y en a qui reſiſtent & qui ne veulent point de ſa ſainteté, il eſt impoſſible qu'il leur faſſe part de ſa felicité.

Voilà nôtre idée des quatre perfections de Dieu que Mr. Jurieu a oubliées, ou plûtôt pour leſquelles il n'a point trouvé de place dans ſon ſyſteme.

IV. Defaut. Nous remarquons enfin un quatriéme defaut dans ce ſyſteme, qui eſt, que quelques-uns des meilleurs articles qui y ſoient, comme *l'unité de Dieu*, & *ſa connoiſſance certaine de tous les évenemens futurs*, y ſont ſans fondement; Mr. Jurieu ne les y introduiſant que par l'autorité de la raiſon, ſans recourir à la Revelation, pretendant que les ſeules lumieres de la raiſon ſuffiſent pour nous obliger à poſer en fait ces deux verités. Nous luy ſoûtenons, ce que nous croyons avoir prouvé cy-deſſus, que quand la raiſon

Concevoir un Dieu, (Art. 1.) qui a tout connu & prevû dès l'éternité. Art. 15.

son y pense bien, elle reconnoist que sans le secours de l'Ecriture Sainte elle n'auroit aucune certitude sur ces deux articles, & même qu'à l'égard du second elle affirmeroit le contraire de ce que l'Ecriture nous en dit.

Après avoir remarqué les defauts du systeme de Mr. Juricu, poursuivent les Heretiques, il faut tâcher d'en faire un plus exact, plus complet, plus conforme à la verité & à l'idée de l'Etre infiniment parfait, qui nous paroist être la plus juste que l'on s'en puisse former. Mais auparavant nous avertissons de deux choses. La I. que nous joindrons les lumieres qui nous viennent de la Revelation à celles de la raison, quand cela sera necessaire, sans en avertir davantage. La II. que nous ne grossirons pas nôtre systeme de toutes les verités dont la Revelation nous a donné la connoissance: parce qu'aussi-bien que Mr. Jurieu, nous n'avons icy pour but que de nous faire un systeme de la Providence; & qu'ainsi nous ne le devons composer que des articles qui y sont essentiels.

Voicy donc nôtre systeme.

Nous concevons un Dieu, qui est infiniment parfait & le seul parfait; le seul parfaitement bon; le seul dont la sainteté & la clemence soient infinies; le seul dont la justice soit parfaitement droite, parfaitement équitable, & absolument incapable d'aucune partialité.

Qui ne peut avoir d'autre derniere fin que sa gloire, & qui à cet égard ne peut tra-

vailler que pour luy-même, ne pouvant faire du tout que ce qu'il y a de plus glorieux & de plus digne de loüange : mais qui ne fait consister sa gloire, qu'à faire à ses creatures tout le bien dont elles sont capables, qu'à travailler à leur bonheur par toutes les voyes que sa puissance luy fournit, & que sa sagesse & sa sainteté luy permettent d'employer ; & qu'à ne leur faire de mal, qu'autant qu'elles l'y contraignent par leur rebellion, & par leur opposition à sa sainteté.

Qui dans la veuë de travailler ainsi pour sa propre gloire par l'exercice de sa sagesse, de sa sainteté, & de ses vertus bienfaisantes, a jugé à propos de creer un monde tel que celuy-cy, *en ayant vû le modelle dans son entendement infiny*, & n'ayant rien trouvé de plus digne de sa grandeur parmy toutes les choses possibles dont il avoit l'idée en luy-même.

Qui ayant ainsi vû le modelle du monde qu'il a creé, & le plan de tous les évenemens qui y arriveroient, a par consequent *placé ces évenemens, non fortuitement*, ne recevant rien du hazard, & ne donnant rien au hazard, mais *par une profonde sagesse ; non avec des volontés vagues & incertaines, mais par un conseil fixé & determiné par des raisons très-sages & très-solides.*

Qui par consequent encore, *ne trouve rien de nouveau dans son chemin* qui l'arreste, ayant tout connu & tout prevû dès l'éternité : & qui quoy qu'il ne fasse pas

tous

tous les évenemens de quelque nature qu'ils ſoient, ſçait pourtant *les diſpenſer tous dans l'ordre de ſa Providence*, ſelon le plan qu'il s'eſt formé ſur la previſion de toutes les choſes futures.

Qui à l'égard de tous les évenemens qu'il procure luy-même, *diſpoſe toûjours ſagement tous les moyens pour arriver tant à la fin generale*, qui eſt ſa gloire, *qu'aux fins particulieres*, qui ſont la ſanctification & la felicité de ſes creatures intelligentes.

Qui *de toute éternité a preparé ſes propres voyes & les voyes des creatures par des volontés éternelles*; à la reſerve des voyes d'égarement, des voyes obliques de l'injuſtice & de la rebellion, par leſquelles les creatures s'éloignent de luy: qui n'a nullement preparé ces voyes-là par des volontés éternelles: qui n'a ni voulu ni ordonné que les creatures y entraſſent & qu'elles les ſuiviſſent; mais qui a ſeulement prevû qu'elles les ſuivroient ſouvent, parce qu'il étoit vray en effet qu'elles le feroient ſans qu'il l'ordonnaſt, & ſans qu'il le vouluſt.

Qui fait tout ce qu'il veut, & qui execute ſes volontés d'une maniere qui nous eſt incomprehenſible; mais qui ne peut vouloir que ce qui eſt le plus digne de ſa ſageſſe, de ſa ſainteté & de ſa bonté.

Par qui toutes les creatures ont été faites, & par qui elles ſont toutes conſervées chacune dans leur être.

De qui par conſequent elles dependent toutes auſſi abſolument, que l'ouvrage de-

pend de l'ouvrier : mais de qui les creatures libres & intelligentes dependent de plus, comme les ſujets dependent d'un Legiſlateur ſouverain qui a l'autorité de donner des loix, & le pouvoir de recompenſer ou de punir.

En qui, ou par qui nous avons la vie, le mouvement & l'être : qui peut s'appeller par une façon de parler figurée, *le reſſort de tous les mouvemens corporels* : qui ordonne & qui regle tous ces mouvemens d'une maniere abſoluë & efficace ; mais qui laiſſe toûjours les creatures intelligentes dans une veritable liberté à l'égard des actes ſpirituels de leurs volontés : dont la ſainteté eſt le modelle ſur lequel elles doivent regler leur conduite ; ſans quoy elles ne pourroient rien, elles ne feroient ni bonnes ni mauvaiſes actions, elles ne ſeroient capables ni de vertu, ni de vice : mais qui ne les neceſſite pourtant ni à l'un ni à l'autre ; qui ne les porte pas invinciblement à la vertu, ni ne les détourne irreſiſtiblement du vice ; & qui ne les gouverne à cet égard que par ſes loix, par ſes promeſſes, par ſes menaces, par ſes châtimens, par ſes faveurs, & generalement par tous les objets que ſa Providence nous met devant les yeux, & dont nous ne ſentons pas que la force & l'action ſoit inſurmontable.

Enfin nous concevons un Dieu ſi *puiſſant*, qu'il a pû faire des creatures libres, capables de vertu & de vice, capables de ſe determiner elles-mêmes au choix des objets qui leur ſont preſentés : ſi *pur*, qu'il

ne

ſçauroit voir le mal, qu'il ne ſçauroit ſupporter le vice, ni le pardonner, à moins qu'on n'en revienne par la repentance; tant il eſt éloigné de le vouloir, de l'ordonner & de le procurer! ſi *bon*, qu'il ne prend plaiſir qu'à faire part de ſon bonheur à ſes creatures, & que dans cette veuë il les détourne du mal, autant que ſa ſageſſe luy en fournit les moyens, & que la nature de la choſe le permet; & qu'il les porte à la vertu, autant qu'on peut être porté par autruy à des actes libres: ſi *clement*, qu'il previent luy-même ceux qui l'ont offenſé, qu'il les appelle à la repentance & à la reconciliation, & qu'il n'épargne rien, non pas même ſon propre Fils, pour les y amener: ſi *intelligent & ſi penetrant dans l'avenir*, qu'il a vû dès le commencement à quoy les creatures libres ſe porteroient & ſe determineroient elles-mêmes; qui ſeroient celles qui répondroient à ſa vocation & à ſes deſirs, & qui ſeroient celles qui n'y répondroient pas: ſi *ſage*, qu'il a pris ſur cette previſion les meſures les plus juſtes qui ſe puſſent prendre: & ſi *équitable*, qu'il ne ſçauroit nous punir pour des actions neceſſitées, pour des actions qu'il ne ſeroit pas en nôtre pouvoir d'empêcher.

C'eſt là l'idée que nous croyons nous devoir former de la Providence ſelon l'eſſence de l'Etre infiniment parfait, telle que la raiſon & la Revelation nous la font concevoir. Que l'on juge de bonne foy entre cette idée, & celle que Mr. Jurieu ſe for-

me, & que l'on nous dise laquelle represente le mieux un Estre qui a toutes les perfections.

Après cela les Heretiques ne doutent plus que Mr. Jurieu ne tienne sa parole, & qu'il n'abandonne l'Ecole de St. Augustin, après la protestation solemnelle qu'il a faite, *Que*
P. 33. *si quelqu'un est capable de trouver une methode d'expliquer la Providence & la Grace, qui sauve la sainteté & la justice de Dieu, qui les mette entierement à couvert, qui mette l'homme en pleine liberté, qui le fasse unique auteur de ses malheurs, ensorte que rien n'en puisse estre imputé à Dieu, & qui leve toutes les difficultés qu'il a, & qui l'incommodent plus que personne,* après, dis-je, avoir protesté, *qu'il se range dès à present à cette methode, pourvû qu'on ne donne aucune atteinte à l'idée de l'Estre infiniment parfait.*

Pour l'engager dans ce *bon dessein*, il faut le desabuser sur quelques textes de l'Ecriture qu'il prend tout à contre-sens. Il dit que la Revelation luy apprend, que *Dieu accomplit toutes choses selon le bonplaisir de sa volonté.* Mais il y a de la surprise à citer ainsi un passage detaché: car il n'y a personne qui ne le prist d'abord pour un *axiome* de la Providence, & qui ne s'imaginast que le St. Esprit veut dire, que Dieu fait absolument tout, bien & mal, sans que les causes secondes y interviennent. Cependant si on consulte le lieu dont ce texte est tiré, on trouve que l'Apôtre n'a pas dessein de faire une maxime genera'e

de

de ces paroles. Il ſe propoſe de toucher les Epheſiens de reconnoiſſance, de ce que Dieu a enfin accomply le deſſein qu'il avoit fait & declaré long-temps auparavant, d'appeller à ſa connoiſſance les Gentils, & d'employer à cet ouvrage le miniſtere des Juifs, qui furent les premiers honorés de l'alliance de l'Evangile. Il ne faut donc pas entendre par *toutes choſes*, toutes choſes en general, nos mauvaiſes actions auſſi-bien que les bonnes. Car l'Apoſtre ne parle pas même d'aucunes de nos œuvres, que Dieu faſſe en nous. Il ne dit pas que Dieu faſſe tout en nous; mais abſolument, que Dieu fait toutes choſes ſelon le conſeil de ſa volonté. Il ne dit pas même que Dieu *faſſe toutes choſes*; mais qu'il fait *toutes ces choſes*, ſçavoir toutes les choſes qui regardoient le ſujet qu'il traitoit: & il eſt dit qu'il les fait avec *énergie*, c'eſt-à-dire, ſi puiſſamment & ſi efficacement, qu'il eſt impoſſible que ce qu'il a jugé à propos de faire, n'arrive. Voicy donc la paraphraſe de ce texte. *Toute cette grace de l'Evangile que je viens de décrire dans les verſets precedens, ne procede que de la volonté de Dieu très-libre, par laquelle il a reſolu en luy-même de ſon propre mouvement, de predeſtiner les Fidéles à la gloire éternelle par ſon Fils Jeſus-Chriſt, & de les appeller de l'incredulité à la foy par ſon Evangile, dans la ſeule veuë de faire éclater la gloire de ſa bonté, de ſa grace & de ſa miſericorde divine dans ceux qui embraſſeront cette grace, afin qu'étant* *Epheſ.* 1. 11.

remplis de ſa douceur & de ſon excellence, ils en rapportent toute la gloire & toute la loüange à Dieu ſeul. Ce qui fait manifeſtement voir, que par *toutes ces choſes*, on ne peut entendre les pechés ; parce qu'ils ſont non ſeulement hors de Dieu, & qu'ils repugnent à ſa volonté, mais que ce ſeroit même le comble de l'impieté, de dire que Dieu les fiſt, qu'il les fiſt même efficacement & avec *énergie*, & enfin qu'il les fiſt ſelon le conſeil de ſa volonté. C'eſt ce que Mr. Jurieu devoit avoir appris dans les Notes de la Bible de Hollande, qui remarquent fort judicieuſement, que *toutes ces choſes que Dieu fait efficacement* ſe rapportent aux choſes qui regardoient le ſalut des Juifs & des Gentils.

Cette explication des Commentateurs de la Bible de Hollande ne doit pas eſtre ſuſpecte à Mr. Jurieu, puis qu'ils étoient plus grands partiſans du Synode de Dordrecht, qu'il ne le ſçauroit eſtre : & il eſt d'autant plus important qu'il y faſſe attention, qu'il retombe dans la même illuſion dans un texte qu'il allegue enſuite pour appuyer ſon idée de la Providence. Car il dit que c'eſt *Dieu qui fait tout en tous:* ce qui eſt tiré du
1 *Cor.* 12: 6. 11. Chapitre XII. de la premiere Epiſtre aux Corinthiens. Il faut avouër que Mr. Jurieu n'eſt pas maladroit, de détacher ainſi deux ou trois textes de ce qui precede & de ce qui ſuit dans l'Ecriture : car il n'y a perſonne qui n'y fuſt pris, ſur tout quand on les joint à quelques autres paroles qui ſemblent favoriſer ce que l'on pretend établir.

blir. C'eſt ce que Mr. Jurieu n'a pas manqué d'obſerver religieuſement icy. *L'homme de luy-même comme de luy-même ne peut rien*, dit Mr. Jurieu, mais *c'eſt Dieu qui fait tout en tous*. Mais les Heretiques luy demanderont toûjours, de quel droit il couſt ainſi enſemble des paſſages que l'Apoſtre a employés fort ſeparément. Si cela étoit une fois permis, on donneroit beau jeu non ſeulement aux Heretiques, mais aux impies même. Mr. Jurieu permettra donc, s'il luy plaiſt, qu'on les examine ſeparément. Il eſt conſtant que quand l'Apôtre dit, que *Dieu fait tout en tous*, il faut traduire, que *Dieu fait toutes ces choſes en tous*. Veut-on ſçavoir après cela ce qu'il faut entendre par *toutes ces choſes*? il ne faut que lire le Chapitre, il y eſt parlé d'une grande quantité de dons miraculeux, que Dieu accordoit aux veritables Miniſtres de l'Egliſe de Chriſt pour rendre leur doctrine plus efficace. Après cela ſi on examine l'autre texte qui dit, que *l'homme de luy-même comme de luy-même ne peut rien*, il ſembleroit encore à n'en lire que ces paroles, que Mr. Jurieu auroit quelque raiſon. Mais il ne faut que voir ce qui precede & ce qui ſuit, pour eſtre convaincu qu'il ſe trompe. Il eſt conſtant que St. Paul parle du miniſtere que Dieu avoit commis aux Apôtres, & qui étoit ſoûtenu par les dons extraordinaires & miraculeux du St. Eſprit. C'eſt ce qui paroiſt dans le verſet ſuivant, où il dit, *Dieu nous a rendus ſuffiſans pour eſtre Miniſtres du Nouveau Teſtament*:

2 *Cor.* 3: 5.

1 *Cor.* 12: 6. 11.

c'eſt-à-dire, il nous a donné une vertu extraordinaire de ſon Eſprit pour reveler les myſteres du ſalut, dont nous confirmons la verité par les miracles que nous faiſons. Mais quel rapport y a-t-il entre ces actions de Dieu pour l'établiſſement de l'Evangile, & les actions de la Providence ordinaire? Fiez-vous encore à ce Profeſſeur, diront les Heretiques, quand il eſt queſtion d'expliquer l'Ecriture.

Mais puis que Mr. Jurieu proteſte qu'il ne cherche qu'à ſortir de l'embarras où il eſt, il ne faut pas que ces Heretiques luy refuſent encore quelques éclairciſſemens qu'il demande ſur l'Ecriture. Il dit que quand il lit, que *Dieu envoye la foudre, la grêle, la pluye, & la fecondité, il eſt perſuadé que Dieu agit avec la même efficace ſur les cauſes contingentes, que ſur les cauſes libres.* Qui en doute? Il eſt le maître de la Nature, & il en diſpoſe à ſon plaiſir. Il ajoûte, que cette même Revelation luy dit, que *Dieu tient en ſa main le cœur des hommes comme le cours des eaux.* On pourroit relever une grande negligence de Mr. Jurieu dans toutes ces citations: mais comme il a *l'Eſprit de Prophetie*, il eſt peut-être en droit de citer l'Ecriture comme il veut. On trouve dans le Livre des Proverbes le texte qu'il allegue apparemment. Le texte porte, *Le cœur du Roy* eſt *en la main de l'Eternel* comme *des ruiſſeaux d'eaux, & il l'encline à tout ce qu'il veut.* C'eſt-à-dire, que le cœur des Rois eſt ſouvent ſi enflé & ſi élevé, qu'ils

Prov. 21: 1.

qu'ils ne veulent écouter aucun conſeil, ſe laiſſant emporter aux mouvemens de leur eſprit, comme une riviere, ou un torrent, qui ſuivent leur penchant : mais que cependant Dieu conduit auſſi doucement & auſſi facilement leurs actions, qu'un fontenier dirige le courant des rivieres pour arroſer nos jardins. Mais qui a dit à Mr. Jurieu, que Dieu n'opere ce changement dans l'eſprit des Princes que par une action immediate? Que ne cherchoit-il dans l'Ecriture quelques exemples de cette conduite de Dieu à l'égard des Princes, ſans juger de cette propoſition de Salomon comme d'un principe de Geometrie. Il faut avouër que c'eſt un grand malheur que de donner tant de temps à lire *Spinoſa* & *Malebranche*. Il auroit trouvé que lors que l'impetuoſité de *Nebucadnetſar* le portoit à vouloir ſubjuguer pluſieurs peuples, & qu'il ne ſçavoit s'il devoit commencer par les *Ammonites*, ou par les *Juifs*, Dieu diſpoſa tellement les predictions, qu'il reſolut d'attaquer les *Juifs*, & de laiſſer là les *Ammonites*. Il auroit vû que Dieu détourna l'affection *d'Aſſuerus*, *d'Aman*, qu'il aimoit ſi paſſionnément, par la ſeule lecture des Annales de ſon temps, qui aſſeura le Roy de la fidelité de *Mardochée* par la découverte d'une conſpiration, & qui changea tellement ſon cœur, qu'il condamna *Aman* à être pendu, & qu'il arreſta le carnage qu'on devoit faire de tout le peuple Juif, & principalement de *Mardochée*. Il auroit vû que Dieu fléchit & dirigea tellement

Iſa. 10: 6. 7. *Ezech.* 21: 19. *ſeqq.* *Eſther* 6: 3.

lement le cœur *d'Abſalom* par le conſeil de *Chuſai Archite*, qu'il mépriſa le conſeil *d'Achitophel* ſur la défaite de David & de ſon armée, en tournant ſes armes contre *Achitophel* premierement, & enſuite contre luy-même & contre le miſerable peuple qui avoit pris party avec luy. Mais il n'y auroit pas trouvé que ce ſoit Dieu qui tourne le cœur des Princes au mal & aux vices.

2 *Sam.* 17.

Vous vous trompez, dit Mr. Jurieu aux Heretiques: *Car il n'y a point de mal en la cité que le Seigneur n'ait fait. C'eſt luy qui envoye Joſeph en Egypte, ce ne ſont pas ſes freres. C'eſt luy qui fait qu'Abſalom couche avec les femmes de ſon pere. Il commande à Semeï de maudire David. Il incite David, afin qu'il dénombre Iſraël. Il endurcit le cœur de Pharaon. Il encline nos cœurs vers les choſes de méchanceté. Il nous fait égarer hors de ſes voyes. Il livre les méchans à un ſens reprouvé. Il prepare des vaiſſeaux à honneur, & à deshonneur, tirés d'une même maſſe. Il endurcit & amolit celuy qu'il veut. Il poſe certaines gens pour s'aheurter contre la Parole.*

Pag. 26. 27.

Mais, répondent les Heretiques, comme Mr. Jurieu *ne s'oppoſe pas aux amoliſſemens qu'on donne à ces duretés apparentes*, pourquoy n'a-t-il pas donné ces amoliſſemens? Pourquoy n'a-t-il pas remarqué, que ce mal qui ſe fait en la cité, eſt un mal de châtiment & de punition, qu'il envoye ou qu'il permet que les méchans exercent, ſoit ſur les gens-de-bien, pour leur donner un

Amos. 3: 6.

frein

frein qui les empêche de pecher, ou pour leur servir d'aiguillon, qui les porte à la patience, au mépris des choses du monde, & à redoubler leurs prieres; ou qui soit comme un creuset pour les éprouver, & pour faire paroistre leur fidelité & leur obeïssance à ses saintes loix; ou enfin pour reveiller ceux qui s'engourdissent dans les devoirs de la pieté: soit sur les méchans pour les corriger; ou s'ils ne veulent pas s'amender, pour les punir. Ce qui ne blesse point l'idée de l'Etre très-parfait, qui n'en vient à ces extremités *que comme malgré luy.* *Lament.* 3: 33.

Mais, ajoûte Mr. Jurieu, *c'est Dieu qui envoye Joseph en Egypte, ce ne sont pas ses freres.* Mr. Jurieu *ne s'oppose pas non plus à l'amolissement qu'on donne à cette dureté apparente, c'est un bon dessein, selon luy.* Pourquoy donc n'a-t-il pas remarqué sur ces paroles, que Moyse ne dit pas que Dieu ait envoyé Joseph à ses freres, afin qu'ils le vendissent; qu'il dit seulement que Dieu envoya Joseph, que ses freres avoient vendu, en Egypte, en comprenant sous cet envoy, tout ce qui en arriva, jusqu'à l'élevation de Joseph à la premiere dignité après Pharaon? Que ne consultoit-il l'évenement de cet envoy en Egypte, & le but que Dieu s'y proposoit, qui étoit qu'il nourriroit ceux mêmes qui l'avoient vendu, & qu'il feroit subsister par sa prevoyance & par son adresse un grand peuple, que la famine auroit fait mourir. Y a-t-il en cela quelque chose qui soit opposé à l'idée de l'Etre très-parfait? La vendition de Joseph *Genes.* 45: 8.

est

eſt attribuée toute ſeule à ſes freres : il n'y a que la ſuite & ce qui arriva de cette vendition qui ſoit rapporté à Dieu. C'eſt pourquoy Joſeph leur reproche *de l'avoir vendu, & d'avoir voulu le perdre ; mais que Dieu l'avoit envoyé devant eux, pour leur ſauver la vie, & avoit tourné en bien leur méchante action.* L'homme propoſe, mais Dieu diſpoſe, & comme Jeremie le diſoit, *Je connois, Seigneur, que l'homme n'eſt pas le maiſtre de ſes deſſeins, & qu'il n'eſt pas au pouvoir de l'homme qui agit, d'adreſſer ſes pas :* c'eſt-à-dire, qu'il n'eſt pas au pouvoir de l'homme, & ſur tout du méchant, de faire toûjours que ce qu'il ſe propoſe arrive, & que ſouvent ſes deſſeins ont un tout autre ſuccès qu'il ne s'étoit promis. Car ce fut Dieu ſeul qui éleva Joſeph, malgré toutes ſes diſgraces, à ce haut degré d'autorité qui le mit en état de pourvoir à la miſere de ſa famille & de toute l'Egypte ; & ſes freres ſe moquoient des ſonges qui le luy promettoient.

Geneſ. 50: 20.

Jerem. 10: 23.

Geneſ. 37. 8.

Mais, ajoûte Mr. Jurieu, c'eſt Dieu qui fait qu'Abſalom couche avec les femmes de ſon Pere. *Il dormira avec tes femmes à la veuë du ſoleil. Tu l'as fait en cachette ; mais je le feray à la veuë de tout Iſraël.* Avec l'approbation de Mr. Jurieu, les Heretiques *donneront encore des amoliſſemens à cette dureté apparente ; car leur deſſein eſt bon.* Ils diront que la Revelation n'attribuë pas à Dieu d'avoir formé le deſſein de cet infame inceſte dans le cœur d'Abſalom, & que l'on n'en peut tout au plus recueillir

2 *Sam.* 12: 11. 12.

autre

autre choſe, ſinon que Dieu trouveroit bien le moyen de punir l'adultere & l'homicide que David avoit commis contre la perſonne d'Urie, en abandonnant ſes propres femmes à la fureur & à la convoitiſe effrenée de ſon propre fils. Car Dieu ne luy dit pas, Je feray que voſtre fils voudra ſe ſouiller avec vos femmes; mais ſeulement, *il dormira avec elles*. Mais quoy! dira Mr. Jurieu, Dieu ne dit-il pas à David, *Je ſuſciteray contre vous un mal de vôtre propre maiſon, j'enleveray vos femmes ſous vos yeux, & je les donneray à voſtre prochain: je le feray à la veuë de tout Iſraël & du ſoleil*? Mais, diront les Heretiques à Mr. Jurieu, ne voyez-vous pas que par ce *mal* que Dieu menace de ſuſciter, il faut entendre un *mal* de punition, un châtiment que Dieu vouloit faire dans la famille de David? Ne ſçavez-vous pas que le terme que vous traduiſez *ſuſciter*, ſignifie ſimplement *permettre* dans la conjugaiſon *hiphil*? Ne ſçavez-vous pas que l'uſage de la langue Hebraïque eſt d'employer des termes qui deſignent une action, lors qu'il n'y a qu'une ſimple permiſſion? Elle dit que les ſages-femmes d'Egypte, à qui Pharaon avoit ordonné de faire mourir tous les enfans maſles des Hebreux, *les vivifierent*, c'eſt-à-dire, qu'elles les laiſſerent vivre. On dit tous les jours que l'on donne la vie à un ennemy qu'on pourroit tuër, quand on le laiſſe vivre. Pourquoy donc ne remarquez-vous pas que ces termes, *je ſuſciteray, j'enleveray, je donneray, je feray*, ſignifient

Exod. 1. 17.

fient seulement, je permettray qu'il arrive qu'on enleve & que l'on prenne vos femmes, comme l'évenement le justifia; plûtost que de donner, comme vous faites, une si rude atteinte à l'idée de l'Etre très-parfait?

Une autre *dureté apparente qu'il faut amolir à Mr. Jurieu, car il en trouve le dessein bon*, c'est ce que *Dieu commande à Semeï de maudire David.* Mais qui luy a dit que David fust inspiré quand il prononça ces paroles; & que ce ne fust pas le triste état où il se voyoit reduit, qui luy faisoit apprehender que Dieu ne luy eust suscité cet ennemy pour le punir de son crime? Pourquoy donc se mettre en peine de justifier ou de verifier un discours que le trouble & l'allarme font sortir de la bouche de David, sans craindre d'imputer à l'Etre très-parfait des actions qu'il a en horreur, bien loin de les commander? Mr. Jurieu a-t-il trouvé quelque ordre particulier de Dieu donné à Semeï, qui le dispensast de cette loy generale donnée à tous les Israëlites, *Vous ne maudirez point le Prince de vostre peuple*? Et si David croyoit que Dieu eust donné cet ordre à Semeï, comment recommanda-t-il à Salomon de le faire mourir long-temps après? Les Heretiques auront plûtost recours à quelque figure, comme à *l'ironie*, que de donner la moindre atteinte à l'idée de l'Estre parfait; & ils croyent que David se mocque de Semeï, qui se couvroit peut-estre de quelque droit pretendu de persecuter David, parce que Dieu avoit menacé

2 *Sam.* 16: 10.

Exod. 22: 23.

1 *Rois.* 2: 8. 9.

menacé ce Prince de l'abandonner à ses ennemis pour le punir de ses crimes.

Ouy, dira Mr. Jurieu, si l'on ne trouvoit pas *d'autres textes, qui disent des choses si dures, que le St. Esprit nous represente Dieu entrant dans les maux de coulpe.* Il est dit, que *Dieu incita David, afin qu'il dénombrast Israël.* Est-il possible, est-il possible, disent les Heretiques, que Mr. Jurieu jette ces scrupules dans l'esprit des pauvres Chrêtiens, sans les lever en même temps, *puis qu'il ne s'oppose pas aux amolissemens que l'on donne à ces duretés apparentes, & qu'il en trouve le dessein bon?* Pourquoy ne remarque-t-il pas avec les Juifs, & avec Vatable & tant d'autres Chrêtiens, que le texte ne dit pas que Dieu incita David à dénombrer le peuple, mais simplement, que *David fut incité contre le peuple*, de quelque cause que vinst ce mouvement, soit de son ambition, comme le veulent les Hebreux; soit du malin Esprit, comme l'explique formellement le St. Esprit au Chapitre XXI. du I. des Chroniques? En effet, David ayant laissé prendre place au malin Esprit dans son cœur, s'emporta de jour à autre à ce qui déplaisoit à Dieu, sçavoir à dénombrer le peuple, nonobstant les remontrances de son Conseil, & les deffenses que Dieu en avoit faites; pour faire parade de ses forces, & comme pour reprocher à Dieu qu'il ne s'étoit pas acquité de la promesse qu'il avoit donnée de rendre ce peuple innombrable, puis qu'il en faisoit si facilement le dénombrement. Ajoûtez à cela,

2 *Sam.* 24. 1.

1 *Chron.* 21: 1.

1 *Chron.* 27: 23. 24.

que

que si ç'avoit été Dieu qui eust incité David à cette action, elle n'auroit pas été criminelle, & jamais David n'auroit dit, *J'ay horriblement peché en ce que j'ay fait : ah ! je te prie, Seigneur, transporte l'iniquité de ton serviteur, car j'ay agy très-follement.*

Eh bien, dira Mr. Jurieu, *je ne m'oppose pas à l'amoliſſement de cette dureté apparente ; le deſſein en eſt bon :* mais n'eſt-il
Exod. 7: 3. pas vray que *Dieu endurcit le cœur de Pharaon ?* Sans doute, répondent les Heretiques : mais pourquoy n'ajoûtez-vous pas, que ce terme d'endurcir à l'égard de Dieu ne ſignifie pas une action dont l'effet ſoit un peché neceſſaire & inévitable, mais une action purement occaſionnelle, dont le peché n'eſt l'effet que par accident, entant que l'homme méchant & refractaire abuſe de cette action qui étoit propre à l'amolir, pour s'endurcir de plus en plus ? Peut-on remarquer autre choſe dans la conduite de Dieu à l'égard de Pharaon, ou des autres, que l'Ecriture dit qu'il a endurcis ? Elle ne parle que de trois actions de Dieu, qui donnerent occaſion à ce Prince d'endurcir ſon cœur, toutes trois très-propres à l'amolir, ſçavoir I. Divers châtimens. II. La delivrance de ces châtimens. III. La permiſſion que les Magiciens d'Egypte fiſſent de ſemblables merveilles. Il eſt conſtant que Dieu n'envoya point ces châtimens pour endurcir Pharaon, & qu'ils n'y ſervirent point par eux-mêmes : car au contraire ils l'amolirent tellement,

qu'à

qu'à chacun il quittoit le dessein de retenir le peuple, & prioit Moyse d'interceder pour luy envers Dieu; & la derniere de ces playes fléchit tellement son cœur, qu'il laissa effectivement aller le peuple. La delivrance de ces playes ne pouvoit pas non plus par elle-même endurcir son cœur; au contraire elle l'amolissoit, car c'étoit un grand bienfait qu'il demandoit à Dieu, & qu'il en obtenoit par les prieres de Moyse & d'Aaron, si propre à l'amolir, qu'on apprivoise les bêtes les plus sauvages en leur faisant du bien: & cependant c'étoit dans ce temps de grace que Pharaon endurcissoit son cœur. La permission que les Magiciens fissent des miracles semblables à ceux de Moyse, pouvoit à la verité servir à l'endurcir, & elle y servit en effet: mais cette efficace des faux miracles à endurcir, n'étoit pas inévitable; car autrement, lors que les Magiciens ne pûrent changer la pousiere en vermine, il auroit cessé de s'endurcir; & cependant il fit le contraire.

Exod. 12: 31. 32. 33. *Exod.* 8: 15. & 9: 34. *Exod.* 7: 12. 13. 14. 22. 23. *Exod.* 8: 18. 19.

La veritable cause de l'endurcissement de Pharaon, fut donc l'ambition de conserver la grandeur de son Empire, & la comparaison qu'il fit du peu de mal qu'il s'imaginoit qui reviendroit à son Etat des playes où il l'exposoit, avec la grande perte qu'il feroit, s'il laissoit sortir un si grand peuple & si laborieux. C'est pourquoy l'Ecriture dit, *qu'il endurcit luy-même son cœur*. Cette explication n'a rien qui repugne à l'idée de l'Etre très-parfait.

Exod. 7: 13. & 8: 32.

Il faut, selon les Heretiques, expliquer

de

de la même maniere ce que dit l'Apôtre,
Rom. 9: 18. que *Dieu endurcit & amolit celuy qu'il veut.* Car Mr. Jurieu *ne s'oppose pas aux amolissemens que l'on donne à ces duretés apparentes, c'est un bon dessein*; & de plus l'Apôtre y parle d'un endurcissement semblable à celuy de Pharaon: car il declare que Dieu ne punit pas d'abord ceux qui l'ont merité, mais seulement après les avoir endurcis par son support, par une longue patience & par des bienfaits, & même seulement après les avoir convaincus diverses fois de la divinité de sa Religion, & de la sainteté de sa volonté, par des signes, par des prodiges & par des miracles surprenans. C'est-à-dire en un mot, que St. Paul declare aux Juifs, qu'ils avoient forcé Dieu à les traiter comme Pharaon avoit été traité. C'est pourquoy il ne prend pas pour appuyer son raisonnement ces paroles de Dieu, *J'endurciray le cœur de Pharaon*; mais celles-cy, *Et en verité, je t'ay fait subsister*, je t'ay delivré plusieurs fois des fleaux que tu avois attirés sur ton Etat, je t'ay en quelque sorte resuscité après t'avoir comme couché dans le sepulchre. Car Mr. Jurieu sçait bien que c'est la force du terme qui est dans l'Original, & que les Septante l'ont pris en ce sens. *En verité*, dit Dieu, *je t'ay fait subsister dans la veuë de faire connoistre ma puissance en toy, & afin que mon nom soit renommé par toute la terre.*

Exod. 7: 3.
Exod. 9: 16.

Les Heretiques se persuadent que Mr. Jurieu ne *s'opposera pas à cet amolissement*: mais

mais ils ſont obligés à luy donner quelque éclairciſſement ſur ce que l'Apôtre ſemble attribuër à Dieu cette action comme purement arbitraire, il endurcit & il amolit *celuy qu'il veut.* On prie donc Mr. Jurieu de conſulter ſon St. Auguſtin, dont il fait gloire d'eſtre *l'écolier :* il apprendra de luy, *Que Dieu fait miſericorde à qui il veut, & qu'il endurcit qui il veut ; mais que ſa volonté ne peut eſtre injuſte, l'un & l'autre procedant de merites qui nous ſont très-cachés, parce que tous ſont pecheurs à cauſe du peché general ; mais il y a cependant quelque diverſité entr'eux. Il y a donc quelque choſe dans les pecheurs, avant même qu'ils ſoient juſtifiés, qui les rend dignes de la juſtification ; & il y a quelque choſe dans les autres pecheurs qui les rend dignes de l'écraſement.*

L. Queſt. 83. q. 68.

Pag. 331

Après cela les Heretiques demandent en grace à Mr. Jurieu, qu'il conſidere que cette facon de parler de l'Ecriture, *à qui il veut*, & *qui il veut*, ne marque pas un pouvoir arbitraire, comme il pourroit ſe l'imaginer, mais qu'elle ſuppoſe quelque choſe en l'homme, ou en Dieu, pourquoy *il veut* faire miſericorde, ou endurcir. Il trouvera dans Daniel, que Dieu donne les Royaumes *à qui il veut.* Dieu endurcit donc celuy *qu'il veut*, comme il donne le Royaume *à qui il veut.* Or Dieu *veut* donner le Royaume à Nabucadnetſar, en cas qu'il vive ſaintement, & qu'il en ait de la reconnoiſſance. Il l'ôte à celuy *qu'il veut*, c'eſt-à-dire, à celuy à qui il ne veut

Dan. 4. 22. 29.

plus le donner, parce qu'il vivoit mal, & qu'il n'obeïssoit pas aux exhortations de Daniel. Ce même Nabucadnetsar tüoit
Dan. 5: 19. *ceux qu'il vouloit*, & exaltoit *ceux qu'il vouloit*, sans doute pour les raisons qu'il
Dan. 2. & 3. en avoit, comme on le peut voir dans les ordres qu'il donne de faire mourir les Magiciens, de jetter les trois jeunes hommes dans la fournaise, d'élever aux dignités Daniel & ses compagnons. Ces remarques n'ont rien d'opposé à l'idée de l'Etre infiniment parfait, & on espere que Mr. Jurieu les pourra gouster, & qu'il ne les appellera plus des *amolissemens de duretés apparentes*, par une expression qui paroist un peu contradictoire; car on n'amolit pas ce qui n'est dur qu'en apparence, mais ce qui l'est effectivement.

Mais, dit Mr. Jurieu, la Revelation ne
Ps. 141: 4. me dit-elle pas, *que Dieu encline nos cœurs vers les choses de méchanceté, & qu'il nous*
Isa. 63: 17. *fait égarer hors de ses voyes*? Les Heretiques voudroient que Mr. Jurieu distinguast entre ceux dont parle Isaie, & le reste des hommes: Les Israëlites se sont trouvés en tel, ou en tel état: & par consequent tous les hommes s'y trouvent aussi. On donne cet avertissement à Mr. Jurieu & à ses semblables, qui abusent souvent des Ecrits des Prophetes ou des Apôtres, qui se rapportoient souvent à des évenemens particuliers, pour en tirer des conclusions universelles. Après cela on prie encore Mr. Jurieu, s'il veut que le peuple d'Israël rejette la faute de ses pechés sur

Dieu,

Dieu, qu'il permette aux Heretiques de dire que ce peuple faisoit fort mal. Car il ne s'ensuit pas que cela soit vray, parce que ce méchant peuple l'a dit. Que Mr. Jurieu se donne la peine de lire le Chapitre entier, il verra que Dieu avoit abandonné ce peuple rebelle au pouvoir de ses ennemis, & qu'il vivoit loin du Temple & de la terre promise; toute la Judée, & principalement Jerusalem & le Temple, ayant été ruinés. D'où, parce qu'il étoit arrivé qu'ils ne pouvoient plus servir Dieu dans son Temple, ni pratiquer les autres exercices de pieté accoûtumés, & qu'ils s'étoient peu à peu, comme cela arrive toûjours dans ces occasions, desaccoûtumés de le servir, & d'observer ses commandemens, par leur propre faute dans le fonds, mais cependant à l'occasion de ce châtiment & de cette dispersion; ils se plaignent que Dieu a encliné leur cœur vers les choses méchantes, *& qu'il les a fait égarer de ses voyes.*

Les Heretiques amoliront encore ce qui est dit, que *Dieu livre les méchans à un sens réprouvé*, & ils remarquent qu'il ne faut pas entendre icy par *livrer*, une action qui fasse que les méchans ne puissent s'empêcher de satisfaire leurs convoitises. Car l'Apostre les exhorte à sortir des pieges de leurs convoitises; & il montre par l'exemple des Corinthiens, que cela n'étoit pas impossible. Il ne faut donc entendre par *livrer à un sens réprouvé*, que la patience & le support qu'il avoit pour les méchans, en ne les empêchant

Rom. 1: 24. 28.

1 *Cor.* 6: 9. 10. 11.

pas de commettre leurs crimes, quoy qu'il les exhortaſt à s'en corriger, ne s'étant jamais laiſſé ſans témoignage parmy eux. Ce qui n'a rien d'oppoſé à l'idée de l'Etre très-parfait.

Rom. 9: 21. Mais, dit Mr. Jurieu, *Dieu prepare des vaiſſeaux à deshonneur.* On prie Mr. Jurieu d'eſtre plus exact dans ſes citations. Des gens qui ſeroient moins ſes amis que les Heretiques, l'accuſeroient icy de mauvaiſe foy. Car on ne trouve en aucun lieu dans la Revelation, que Dieu prepare des vaiſſeaux à deshonneur. On y trouve bien, que *le potier a le pouvoir de faire d'une même maſſe de terre, un vaiſſeau à honneur, & un autre à deshonneur.* Mais comment Mr. Jurieu veut-il tirer de là, que ce ſoit Dieu qui rende cette maſſe digne d'être deſtinée à un *vaiſſeau à deshonneur*? *Jerem. 18: 6.* Qu'il liſe un peu les lieux où l'Apoſtre peut faire alluſion, il trouvera que les vaiſſeaux que le potier fait à deshonneur, ſont ou gâtés, ou de mauvaiſe matiere. Mais ce qui a trompé Mr. Jurieu, c'eſt qu'il a trouvé que l'Apôtre parle dans le verſet ſuivant de *vaiſſeaux de colere apprêtés pour la perdition*; & il a confondu l'action de Dieu à l'égard de ces vaiſſeaux, avec leur propre diſpoſition. Cependant l'Apôtre ne dit pas que ce ſoit Dieu qui ait rendu ces vaiſſeaux dignes de colere, ni qu'il les ait preparés pour la perdition; mais ſeulement, *qu'il les a ſupportés en grande patience.* On n'alleguera pas à Mr. Jurieu des Heretiques pour confirmer cette verité. *Ad Algaſ. t. 3. pag. 49.* On ſe contente de le renvoyer à St. Jerôme, qui n'étoit pas amy

amy des Pelagiens, & qui enſeigne, „ qu'il „ faut entendre par les vaiſſeaux à honneur „ ou de miſericorde, les Gentils & les Juifs „ qui receurent l'Evangile; & par les vaiſ- „ ſeaux à deshonneur preparés à la perdi- „ tion, ceux qui ne voulurent pas recevoir „ Jeſus-Chriſt de leur propre mouvement.

Enfin les Heretiques deſabuſeront Mr. Jurieu ſur ce qu'il croit avoir trouvé dans la Revelation, que *Dieu poſe certaines gens pour s'aheurter contre la Parole.* Car cela ne ſe trouve point dans l'Ecriture, *ſauf l'honneur dû à Mr. Jurieu.* On y trouve bien que *les incredules heurtent contre la Parole, & ſont rebelles, à quoy ils ont été ordonnés.* Mais ne vaudroit-il pas mieux *amolir cette dureté apparente*, que d'établir une doctrine qui fait Dieu auteur du peché? Pourquoy donc ne pas expliquer ce texte comme l'Ancienne Verſion Syriaque, & comme les Lutheriens, qui entendent par la Parole en ce lieu Noſtre Seigneur Jeſus-Chriſt, & qui traduiſent ainſi, *Les incredules & les rebelles ſe ſont aheurtés contre la Parole, à laquelle ils avoient été ordonnés ou deſtinés.* 1 Pierr. 2: 8.

Voilà les *amoliſſemens des duretés apparentes* de Mr. Jurieu, que les Heretiques donnent avec ſon approbation. Ils n'ont plus qu'un avis à luy donner ſur une corruption qu'il fait avec pluſieurs autres d'un texte d'Oſée, à qui il fait dire, *Ta perdition eſt de toy, ô Iſraël.* Il y a ſeulement dans le texte, *On t'a perdu, Iſraël*, comme l'a traduit la Bible de Geneve. Oſ. 13: 9.

Mais ces Heretiques ne ſçauroient encore le quiter, ſans le conjurer au nom de Dieu de s'éloigner d'un blaſpheme où il eſt tombé imprudemment à la pag. 64. où il declare qu'il ne peut concilier la haine que Dieu a pour le peché avec la Providence. C'eſt-à-dire, qu'étant fort convaincu de la Providence, qu'il étend juſqu'aux méchantes actions, il doute que Dieu haïſſe autant le peché qu'on le dit ordinairement. L'Ecriture ſe declare-t-elle moins formellement ſur la haine que Dieu a pour le peché, qu'elle ne ſe declare pour la Providence? *Tu n'ès point un Dieu qui vueilles l'iniquité*, dit David. *Tes yeux ſont nets de peur de voir le mal, & tu ne pourras regarder l'iniquité.* Il deffend par tout ſeverement de pecher, comme une *choſe qu'il abomine.* Il dénonce d'horribles peines à ceux qui y tombent, non ſeulement de temporelles, comme la Loy en dénonçoit à ſes tranſgreſſeurs, mais auſſi d'éternelles, comme on le peut voir dans tout le Nouveau Teſtament. *Il eſt la lumiere, & il n'y a point de tenebres en luy.* Il ne peut donc participer au peché ſans ſe renoncer luy-même; ce qui eſt impoſſible.

Pſalm. 5: 5. *Hab.* 1: 13. *Lev.* 26. *Deut.* 28. *Matt.* 25: 41. 2 *Theſſ.* 1: 8. 1 *Jean* 1: 5. *Eph.* 6: 5. *Col.* 3: 6. *Zach.* 8: 13.

Enfin, ſi Dieu étoit auteur du peché, il n'y auroit plus de Religion. Car comme elle conſiſte principalement à fuir le peché, cette fuite ſeroit impoſſible, poſé que Dieu vueille qu'il arrive, & qu'il le procure. L'opinion que Mr. Jurieu oppoſe aux Methodes qu'il appelle relâchées, eſt l'éponge de toutes ſortes de Religions: elle n'attaque pas

un

un article ou un autre, comme font les autres hereſies; elle la détruit abſolument. C'eſt une penſée moins pardonnable que celle des Manicheens: car au moins en établiſſant deux Principes de toutes choſes, ils diſpenſoient le bon Principe d'avoir aucune part au mal.

Cependant, ſi on en croit Mr. Jurieu, ce n'eſt que l'amour de la Religion qui le fait écrire. Il croit que tous ceux qui n'ont pas ſes idées, ſont autant d'impies. C'eſt la qualité qu'il donne non ſeulement aux Sociniens, mais auſſi aux Arminiens, & a une nouvelle eſpece d'Heretiques, qu'il n'oſeroit nommer, de peur de s'attirer des affaires. Tous ces Heretiques, ſi on l'en croit, ſont des Libertins qui ne prient jamais Dieu, qui ne veulent point avoir de part à ſa Grace, en un mot, comme il l'avance dans ſes Ouvrages depuis quelques années, des gens indignes de vivre dans la ſocieté humaine.

On accuſe Mr. Jurieu d'être un peu prompt. Mais ce ſeroit un bonheur pour luy, ſi tous ces emportemens ne procedoient que du déreglement de ſon temperament. Il faut bien qu'il y ait quelque choſe de perſonnel dans cette animoſité qu'il marque pour les Remontrans depuis un temps. *Il a crû autrefois*, à ce qu'il dit, *que la Theologie Arminienne des cinq Articles n'étoit pas fort differente de celle des Lutheriens: mais il n'avoit pas bien examiné alors la Theologie des Arminiens ſur la Grace.* Etrange confeſſion pour un Pro- *Pag.* 138. 139.

feſſeur en Theologie, qui faiſoit des Leçons quatorze ou quinze ans avant que d'avoir examiné la Theologie des Arminiens ſur la Grace! Que Mr. Jurieu diſe la verité, il y a quelque autre choſe que l'examen, qui l'a déchaîné contre l'Arminianiſme. On en fait juge tout le monde. Il veut mettre une grande difference entre les Arminiens, & les Lutheriens: & cependant les uns & les autres ſont également oppoſés au Synode de Dordrecht ſur les cinq Articles de la Theologie Arminienne. Ils tiennent les uns & les autres, que Dieu veut ſincerement le ſalut de tous les hommes; que la Grace de Dieu a toûjours été univerſelle; qu'il n'y a point d'élection ni de predeſtination abſoluë, ni par conſequent de reprobation abſoluë; que la Grace qui convertit l'homme n'eſt pas irreſiſtible; que cette Grace eſt attachée à la Parole & aux Sacremens; que l'homme n'a point la foy juſtifiante par les forces de ſon franc-arbitre, deſorte qu'il faut que Dieu le regenere en Jeſus-Chriſt, & que le St. Eſprit renouvelle ſon entendement, ſa volonté & toutes les facultés de ſon ame, afin qu'il puiſſe comprendre, vouloir & faire le bien; que l'homme enfin peut déchoir de la foy & de la Grace, en ſe détournant de la doctrine du ſalut, & de la ſainteté.

A quoy penſe donc Mr. Jurieu dans un temps où il fait un Livre exprès pour tâcher de reconcilier les Proteſtans, de vouloir inſpirer tant d'averſion aux autres Egliſes pour l'Arminienne? Il a l'équité de di-

re,

re, que le Synode de Dordrecht n'a jamais entrepris de condamner les sentimens des Lutheriens, quoy qu'il les condamne effectivement, puis qu'il rejette presque tous les Articles dont nous venons de parler. Pourquoy donc veut-il qu'il ait condamné les Arminiens, qui n'ont pas plus reconnu ce Synode que les Lutheriens?

Il appelle leur Methode d'expliquer la Providence & la Grace, *relâchée*. Jusqu'icy on avoit appellé *relâchement* dans la doctrine, & dans la Morale, ce qui tendoit à autoriser l'impieté & le libertinage. C'étoit en ce sens qu'on parloit il y a quelques années d'une Morale *relâchée* de certains Directeurs de conscience que Mr. Jurieu n'aime pas plus que les Arminiens. Mais comment prouvera-t-il que des Theologiens, dont le seul syste me disculpe Dieu d'estre l'auteur du peché, qui ont une idée mille fois plus juste de l'Etre très parfait, que celle de Mr. Jurieu, qui enfin sont si éloignés du libertinage, qu'ils passent pour rigides dans la Morale, & qu'ils sont prêts à souffrir toutes choses pour la Religion de Jesus-Christ; comment, dis-je, prouvera-t-il que leur methode soit relâchée?

On ne sçait si le jugement de Mr. Jurieu sur les Methodes relâchées d'expliquer la Providence & la Grace a paru injuste, ou trop rigide, ou relâché, à un des grands Princes du monde Reformé: mais on sçait d'origine, que ce grand bienfaiteur des pauvres refugiés de F.... l'a condamné comme un Ouvrage scandaleux. On espere

donc

donc que Mr. Jurieu revenant à luy-même, tendra la main à tous les Proteſtans ſans diſtinction, & que le vœu qu'il fait à la fin de ſon Ouvrage eſt ſincere: *Dieu vueille*, dit-il, *benir les intentions qu'ont les bonnes ames de reünir tous les Proteſtans, & de les faire rentrer dans leurs veritables interêts contre le Papiſme qui veut les perdre les uns & les autres*! Les Heretiques diſent *Amen*.

CRITIQUE

de la Doctrine de

Mr. JURIEU,

sur les

HABITUDES INFUSES,

autrement appellées

LA GRACE IMMEDIATE.

CATIQUE

de la Doctrine de

M^e. JURIEU

Pour la

[illegible]

Contenant quelques

[illegible]

PREFACE

En forme de Lettre adreſſée à Mr. L. B.

QUe diriez-vous, mon cher Amy, ſi le Diſcours ſur les habitudes infuſes, autrement appellées par quelques Novateurs Grace immediate, *que vous viſtes il y a trois ans, alloit tomber entre vos mains imprimé? Je ne vous répons pas que cela n'arrive, parce que des perſonnes pour qui je dois avoir une deference entiere, ſouhaitent que je leur permette d'en diſpoſer comme il leur plaira. A tout hazard, il faut que je vous faſſe ſouvenir de l'occaſion de cet Ecrit.*

Comme nous conferions enſemble ſur la Raiſon humaine, & que je voulois vous faire voir de quelle importance elle eſt dans la connoiſſance & dans l'examen de la Religion: je vous priois entr'autres choſes de vous ſouvenir, qu'aujourd'huy toutes les connoiſſances que nous avons, même en matiere de Religion, ſont ou naturelles, *ou* acquiſes; *que nous n'en avons point d'infuſes, puis qu'il n'y a plus aujourd'huy de revelations imme-*

diates, comme tous nos Docteurs le confeſſent. Qu'ainſi, puis que les connoiſſances acquiſes ne s'acquierent qu'en raiſonnant, qu'en tirant des conſequences, qu'en paſſant de la connoiſſance d'une choſe à la connoiſſance d'une autre qui ſe trouve enchaiſnée avec la premiere : il eſt clair qu'aujourd'huy toutes nos connoiſſances en matiere de Religion ne nous ſont venuës qu'en faiſant uſage de nôtre raiſon; & que de toutes les verités divines dont nous ſommes perſuadés, il n'y en a aucune dont nous ayons une perſuaſion bien fondée, qu'après que nous l'avons ſoûmiſe à nôtre examen, pour ſçavoir ſi elle eſt effectivement divine, ou appuyée ſur un fondement divin.

Je ne vis qu'une objection que vous me pûſſiez faire contre ce raiſonnement, qui eſt, Ce que ſont donc les habitudes infuſes, *dont on commence à parler parmy nous avec chaleur depuis quelques années, auſſi-bien qu'autrefois parmy les Catholiques-Romains? Cette objection m'engagea à examiner cette matiere de tout mon pouvoir, & à conſiderer ce qu'on en pourroit penſer. Là-deſſus il me ſouvint de la doctrine de Mr. Jurieu ſur cet article, & je ne pûs m'empêcher de vous faire voir un échantillon de la Critique qu'on en pourroit faire. Je me crûs en quelque*

que ſorte obligé à vous faire ſentir le foible de cette doctrine, parce qu'elle étoit d'ailleurs ſoûtenuë de deux prejugés qui nous impoſent aſſez ſouvent : l'un, la reputation & la grande capacité *qu'on attribuë à cet Auteur ; l'autre, ſon but, qui étoit d'appuyer le jugement de quelques Synodes de France en faveur de cette doctrine, de combatre celle qu'ils avoient condamnée, & d'en enſeigner une contraire. Un deſſein pareil nous donne ſouvent bien du penchant à approuver la doctrine qu'on nous propoſe en l'executant.*

Vous ſçavez que les deux Traités que Mr. Jurieu a dictés en François dans l'Auditoire de Theologie à Sedan, l'un ſur le Concours immediat, *l'autre ſur la* Grace immediate, *portent pour titre*, Examen de la doctrine condamnée dans les Synodes de l'Iſle de France, de Normandie, d'Anjou, &c. *& que pour examiner cette doctrine, Mr. Jurieu la renferme en douze propoſitions, dont il y en a deux ſur le* Concours, *& dix ſur la* Grace. *Mais comme vous ne vous ſouvenez peut-être pas des termes où il a conçû ces propoſitions qu'il combat, vous ne ſerez pas fâché que je vous les copie icy, afin que vous les puiſſiez trouver, lors que je vous parleray de quelqu'une,*

sans la repeter tout du long. Les voicy donc.

Sur le Concours.

I. *Dieu n'entre point dans les actions des creatures par un* concours immediat, *qui fasse en elles & avec elles les actions qu'elles produisent.*

II. *Dieu s'est contenté de donner une impression de mouvement à toutes les parties du monde, d'où naissent necessairement tels & tels effets.*

Sur la Grace.

I. *La corruption de l'homme consiste principalement & originellement dans de mauvaises pensées, dans des erreurs & dans des prejugés.*

II. *Le peché originel dans les enfans ne consiste que dans des dispositions aux faux jugemens & aux fausses pensées.*

III. *Dans la corruption de l'homme, tant dans les enfans que dans les adultes, il n'y a rien de physique, tout y est moral.*

IV. *Les causes de nôtre conversion doivent être purement morales, & nullement physiques.*

V. *Il ſuffit d'éclairer l'entendement pour entraîner la volonté, parce que la volonté ſuit toûjours ce qu'on appelle le dernier dictamen de l'entendement practic.*

VI. *Le mouvement de noſtre ame vers les choſes ſpirituelles depend uniquement de la connoiſſance que Dieu nous en donne.*

VII. *Le ſentiment des choſes ſpirituelles n'eſt rien autre choſe que la connoiſſance des choſes ſpirituelles.*

VIII. *La Parole de Dieu contient des demonſtrations morales, auſſi capables de produire une certitude qui excluë tout doute, que le ſont les demonſtrations geometriques.*

IX. *La Parole de Dieu prêchée dans de convenables circonſtances ménagées par la Providence de Dieu, peut faire une grace irreſiſtible, & ſurmonter toute la malignité du cœur humain.*

X. *Il n'y a point d'operation immediate du Saint Eſprit, diſtincte de l'efficace de la Parole, & de tous les autres moyens.*

Au reſte, Mr. ſi j'avois été plus verſé dans la Theologie hiſtorique, que je ne le ſuis, je ne me ſerois pas mis ſi fort en peine d'expliquer d'une maniere raiſonnable les habitudes infuſes, *& pour toute réponſe à*

l'objection, je vous aurois allegué la nouveauté de ce dogme. J'apprens anjourd'huy que c'eſt une nouveauté qui avoit été inconnuë à tous les Chrêtiens avant le douziéme ſiecle, où le Pape Innocent III. *permet aux Theologiens de douter de cette queſtion. J'apprens que St. Thomas, l'Ange de l'Ecole Romaine, prit l'affirmative quelques années après: & qu'enfin le Concile de Vienne declara que l'opinion de St. Thomas étoit la plus probable, par ce raiſonnement:* Parce qu'il ſe trouve quelques Theologiens de ſentimens differens à l'égard de l'effet du Baptême dans les petits enfans; quelques-uns pretendans que la coulpe du peché leur eſt remiſe par la vertu du Baptême, mais que la grace (c'eſt-à-dire, la grace ſanctifiante) ne leur eſt point accordée; les autres aſſeurans que non ſeulement la coulpe leur eſt remiſe dans le Baptême, mais auſſi que les vertus & la grace informante leur ſont infuſes à l'égard de l'habitude, quoy qu'ils ne l'ayent pas dans ce moment pour la mettre en pratique. Mais pour nous, (*dit le Concile*) conſiderans l'efficace generale de la mort de Chriſt, qui eſt également appliquée par le Baptême à tous ceux qui ſont baptiſés; Nous tenons pour

In C. Majoris de Baptiſmo.

Part. 3. *qu.* 69. *art.* 4. 5. 6.

In Clement. unicâ de Summ. Trinit.

la ſeconde opinion, comme pour la plus probable, & pour la plus conforme aux paroles des Saints Docteurs modernes, qui poſent que la grace informante & les vertus ſont conferées aux enfans dans le Baptême, auſſi-bien qu'aux perſonnes âgées.

Le Concile de Trente adopta la reſolution du Concile de Vienne en ces termes : Si quelqu'un oſe dire que les hommes ſont juſtifiés par la ſeule imputation de la juſtice de Jeſus-Chriſt, ou par la ſeule remiſſion des pechés, à l'excluſion de la grace & de la charité qui eſt répanduë dans les cœurs par le Saint Eſprit, & qui leur eſt inherente ; ou que la grace par laquelle nous ſommes juſtifiés eſt ſeulement une faveur de Dieu : qu'il ſoit anatheme. *Seſs. 6. tit. de Juſtif. Can. 2.*

Voilà, Mr. l'origine de la doctrine que je me ſuis objectée. Jugez de là quel cas elle meritoit que j'en fiſſe. Il faut encore que je copie icy un endroit de l'Ecrit où j'ay pris ce que vous venez de lire.

„ *Les Docteurs Sotus, Canus, Medina,* *Sotus de*
„ *& pluſieurs autres, ſoûtiennent que ce* *Nat. &*
„ *n'eſt pas un article de foy, que de croire* *Grat.*
„ *des habitudes divinement infuſes, ſelon* *l. 2. C. 17,*
„ *la remarque du celebre Gregoire de Va-* *18.*
Can. loc.

 „ *lence.*

Theol. l. 7. C. 2. Medina in 1. 2. q. 51. ad art. 4. Greg. de Valent. in 1. 2. q. 51. ad art. 4.

„ lence. Et il n'y a pas long-temps que Mr. „ Boileau Docteur de Sorbonne a remarqué, „ que la doctrine des habitudes infuſes eſt „ une production d'Ariſtote, dont les Doc- „ teurs Scolaſtiques l'ont tirée ſi tard, „ qu'avant l'an 1200. elle avoit été in- „ connuë à toute l'Antiquité Chrêtienne; „ & que lors qu'elle fut propoſée, on la „ rejetta preſque d'un commun accord, en- „ ſorte qu'elle n'a prevalu qu'avec beau- „ coup de peine. C'eſt ainſi qu'il en parle „ dans le Traité de l'Attrition, Chap. 3. „ p. 29.

Loc. Comm. Claſſe 3. l. 2. de Vocat. & Grat. C. 8.

„ Ce fut ſans doute ſur ce fondement „ que P. Martyr rejetta cette nouveauté „ avec indignation, comme une des plus „ dangereuſes erreurs de la Communion „ Romaine. Ses paroles ſont aſſez remar- „ quables pour meriter d'eſtre traduites en „ noſtre langue. Les Scolaſtiques, dit- „ il, ſe ſont imaginé que la Grace eſt une „ habitude infuſe dans l'ame, pour l'éle- „ ver, & pour luy faire plus facilement „ produire de bonnes œuvres. Imagi- „ nation qui ne peut abſolument eſtre „ confirmée par l'Ecriture. Il ſemble „ qu'ils ayent emprunté cette découver- „ te du Philoſophe, qui enſeigne dans „ ſes Morales, que les facultés & les

„ puiſſan-

„ puiſſances de l'ame ſont fortifiées par
„ l'habitude, pour pouvoir faire ce qu'el-
„ les ne pouvoient pas faire auparavant,
„ où du moins ce qu'elles ne pouvoient
„ faire que difficilement. Ces Docteurs
„ ſont le même jugement de l'ame.
„ Mais pourquoy ne pourroit-elle pas
„ s'élever de ſa nature pour plaire à Dieu,
„ & pour faire des actions qui luy ſoient
„ agreables, ſans le ſecours d'une habi-
„ tude celeſte & ſpirituelle? N'eſt-ce
„ pas s'éloigner des ſentimens communs,
„ que de s'abandonner à cette Philoſo-
„ phie? Car quand nous diſons qu'un ſol-
„ dat eſt agreable à ſon Prince, voulons-
„ nous dire que la grace du Prince ſoit
„ dans le ſoldat? N'eſt-ce pas au con-
„ traire le Prince qui répand ſa grace &
„ ſa faveur ſur le ſoldat? Si nous vou-
„ lons auſſi parler juſte, nous ne dirons
„ jamais que la Grace nous ſoit infuſe ou
„ donnée; mais plûtoſt que Dieu nous
„ reçoit en grace, quoy que nous fuſſions
„ auparavant ſes ennemis. Mais pour
„ découvrir mieux l'erreur des Scolaſti-
„ ques, il faut examiner la definition
„ qu'ils donnent de la Grace. Ils di-
„ ſent que la Grace eſt une habitude ſem-
„ blable à la bonté & à la charité de

Theol. l. 7. C. 2. Medina in 1. 2. q. 51. ad art. 4. Greg. de Valent. in 1. 2. q. 51. ad art. 4.

„ lence. *Et il n'y a pas long-temps que Mr.*
„ *Boileau Docteur de Sorbonne a remarqué,*
„ *que la doctrine des habitudes infuſes eſt*
„ *une production d'Ariſtote, dont les Doc-*
„ *teurs Scolaſtiques l'ont tirée ſi tard,*
„ *qu'avant l'an 1200. elle avoit été in-*
„ *connuë à toute l'Antiquité Chrêtienne;*
„ *& que lors qu'elle fut propoſée, on la*
„ *rejetta preſque d'un commun accord, en-*
„ *ſorte qu'elle n'a prevalu qu'avec beau-*
„ *coup de peine.* C'eſt ainſi qu'il en parle
„ *dans le Traité de l'Attrition,* Chap. 3.
„ p. 29.

Loc. Comm. Claſſe 3. l. 2. de Vocat. & Grat. C. 8.

„ Ce fut ſans doute ſur ce fondement
„ *que P. Martyr rejetta cette nouveauté*
„ *avec indignation, comme une des plus*
„ *dangereuſes erreurs de la Communion*
„ *Romaine. Ses paroles ſont aſſez remar-*
„ *quables pour meriter d'eſtre traduites en*
„ *noſtre langue.* Les Scolaſtiques, *dit-*
„ *il,* ſe ſont imaginé que la Grace eſt une
„ habitude infuſe dans l'ame, pour l'éle-
„ ver, & pour luy faire plus facilement
„ produire de bonnes œuvres. Imagi-
„ nation qui ne peut abſolument eſtre
„ confirmée par l'Ecriture. Il ſemble
„ qu'ils ayent emprunté cette découver-
„ te du Philoſophe, qui enſeigne dans
„ ſes Morales, que les facultés & les

„ puiſſan-

„ puiſſances de l'ame ſont fortifiées par
„ l'habitude, pour pouvoir faire ce qu'el-
„ les ne pouvoient pas faire auparavant,
„ où du moins ce qu'elles ne pouvoient
„ faire que difficilement. Ces Docteurs
„ ſont le même jugement de l'ame.
„ Mais pourquoy ne pourroit-elle pas
„ s'élever de ſa nature pour plaire à Dieu,
„ & pour faire des actions qui luy ſoient
„ agreables, ſans le ſecours d'une habi-
„ tude celeſte & ſpirituelle? N'eſt-ce
„ pas s'éloigner des ſentimens communs,
„ que de s'abandonner à cette Philoſo-
„ phie? Car quand nous diſons qu'un ſol-
„ dat eſt agreable à ſon Prince, voulons-
„ nous dire que la grace du Prince ſoit
„ dans le ſoldat? N'eſt-ce pas au con-
„ traire le Prince qui répand ſa grace &
„ ſa faveur ſur le ſoldat? Si nous vou-
„ lons auſſi parler juſte, nous ne diſons
„ jamais que la Grace nous ſoit infuſe ou
„ donnée; mais plûtoſt que Dieu nous
„ reçoit en grace, quoy que nous fuſſions
„ auparavant ſes ennemis. Mais pour
„ découvrir mieux l'erreur des Scolaſti-
„ ques, il faut examiner la definition
„ qu'ils donnent de la Grace. Ils di-
„ ſent que la Grace eſt une habitude ſem-
„ blable à la bonté & à la charité de

„ Dieu, qu'il verſe dans l'ame, & qui
„ rend celuy qui la reçoit agreable à
„ Dieu, & capable de faire des actions
„ qu'il agrée & qui ſont meritoires.
„ Lors qu'ils parlent d'une habitude in-
„ fuſe par la Divinité, ils la veulent
„ diſtinguer par là des habitudes natu-
„ relles. Et lors qu'ils diſent que cet-
„ te habitude reſſemble à la bonté &
„ à la charité de Dieu, ils croyent
„ donner la veritable raiſon pourquoy
„ ceux qui poſſedent ces habitudes luy
„ ſont agreables ; ſçavoir à cauſe de
„ la reſſemblance qu'ils ont avec ſes
„ vertus. Et comme ils ne peuvent
„ prouver par l'Ecriture ; que la Gra-
„ ce ſoit quelque choſe de creé en
„ l'homme ; ils tâchent de la prouver
„ par quelques raiſonnemens. Car Saint
„ Thomas dit, que la bienveillance de
„ Dieu ne peut demeurer oiſive ni ſans
„ agir, & que Dieu eſt repreſenté ai-
„ mer, quand il fait du bien. Et par
„ conſequent, dit-il, quand il eſt dit
„ que Dieu veut du bien à quelqu'un,
„ ou qu'il luy accorde ſa faveur & ſa
„ bienveillance, c'eſt-à-dire, qu'il
„ verſe & qu'il infuſe en luy certe ha-
„ bitude. Mais qui a-t-il de plus foi-

„ ble

„ble que cet argument? On ne con-
„teſte pas que la biénveillance de Dieu
„ne ſoit active, & on reconnoiſt
„qu'elle nous remplit d'une infinité de
„bienfaits. Mais par quelle machi-
„ne en former cet argument: Dieu
„nous accorde pluſieurs bienfaits: &
„par conſequent il crée & il verſe en
„nous des habitudes infuſes.

„*Calixte, ce Theologien incomparable de*
„*noſtre ſiecle, ne ſe moque pas moins ou-*
„*vertement de cette doctrine, que P. Mar-*
„*tyr, en faiſant voir que les Docteurs de*
„*l'Egliſe Romaine ne peuvent s'accorder*
„*ſur la nature de ces habitudes, qui ne ſont*
„*autre choſe que ce qu'on appelle les gra-*
„*ces qui rendent agreable.* Il eſt, *dit-il,*
„neceſſaire de remarquer, que les Doc- *Diſp. de*
„teurs de l'Egliſe Romaine ſont fort par- *Juſtif.*
„tagé ſur cette Grace qu'ils appellent u- *c. 36.*
„ne Grace qui fait agréer à Dieu, ou une
„habitude infuſe, dont ils pretendent
„que Saint Paul parle. St. Thomas expli- *2. 2. q.*
„que ce que c'eſt que cette habitude, & *110. art.*
„en quoy elle conſiſte. Il pretend qu'elle *3.*
„eſt reellement diſtincte de l'habitude de
„la charité. Albert le Grand pretend
„qu'elle n'en eſt diſtinguée que formelle-
„ment. Alexandre de Ales, Scot, Ri-

 „chard

„ chard & Henry, veulent qu'elle n'en
„ soit distinguée que dans nôtre esprit.
2. Dist. 26. q. 1. n. 7. 9. „ Durand pretend que cette distinction
„ ne consiste que dans les noms differens
„ qu'on leur donne. Et ils n'ont encore
„ pû s'accorder jusqu'icy. Car Gregoire
In 2. 2. disp. 9. q. 11. puncto 11. „ de Valence s'attache à Thomas. Bel-
„ larmin prend le party de Scot. Mais il
„ importe fort peu à ces Docteurs d'ig-
„ norer ce qui les rend proprement justes
Bellarm. l. 1. de grat. & lib. arb. c. 6. „ devant Dieu, & en quoy consiste la vie
„ & le salut, pourvû qu'ils nous contre-
„ disent vigoureusement. Pour nous, il
„ nous suffit de montrer, que dans tous
„ les lieux où il est parlé de nostre
„ justification & du salut, on ne les
„ peut rapporter qu'à la clemence & à
„ la misericorde gratuite de Dieu, dont
„ il nous honore, quoy que nous en
„ soyons indignes.

Après cela que l'on vienne m'objecter les pretenduës habitudes infuses. Je veux pourtant toûjours bien avoir assez de complaisance pour ceux qui les croyent, pour persister à faire voir qu'elles pourroient s'expliquer de telle maniere, qu'elles ne choqueroient pas le sens commun, & qu'il ne seroit pas clair qu'elles fussent combatuës par l'experience. Mais si on les

explique

explique de la ſorte, on ne pourra plus m'en faire une objection. Il ne s'enſuivra plus que nous ayons aucune habitude de connoiſſance & de perſuaſion, aucune certitude bien fondée qui nous ſoit venuë par une autre voye que par l'uſage de la raiſon, & qui tire ſa force d'ailleurs que des raiſons qui nous ſont connuës. Je vous prie ſeulement de remarquer, qu'en expliquant de cette maniere les habitudes infuſes, je me ſuis rencontré ſans le ſçavoir dans la penſée des Scolaſtiques qui les ſoûtiennent; puis que quoy qu'ils ne s'accordent pas preciſément ſur la nature de ces habitudes, il paroiſt pourtant par les paſſages de Martyr & de Calixte, qu'ils les conçoivent en general comme des habitudes de ſainteté, de pureté & de bonté, & jamais commedes habitudes de connoiſſance & de perſuaſion. L'Ecole Romaine eſt fort éloignée de cela, puis que ce ſeroit donner dans l'eſprit particulier, c'eſt-à-dire, dans l'eſprit de revelation particuliere, *qu'elle nous reproche, mais qu'elle nous reproche injuſtement, puis que nous le rejettons comme elle.*

Voilà, Mr. ce que j'ay crû devoir ajoûter à mes premieres reflexions, en vous aſſeurant qu'elles n'auroient jamais vû le

jour,

jour, si Mr. Jurieu n'avoit menacé le public de publier l'Ouvrage qui les fit naistre. Je suis,

MONSIEUR,

Vôtre très-humble & très-affectionné N. N.

CRI-

CRITIQUE

de la Doctrine de Mr. JURIEU *sur les* HABITUDES INFUSES, *autrement appellées* LA GRACE IMMEDIATE.

SECTION I.

Touchant ce que l'on peut penser des habitudes infuses ou de la Grace immediate.

CHAPITRE I.

Ce qu'il faudroit entendre par les habitudes infuses ou par la Grace immediate, & en quoy l'on devroit faire consister l'operation immediate, en cas qu'il fust necessaire d'en concevoir une.

IE ne m'oppose point aux termes d'*habitudes infuses* dont on se sert quelquefois, pourvû qu'on me permette de leur donner un bon sens. Et il me semble, Monsieur, que cela est fort facile;

en

en entendant par là, non pas des habitudes de connoissance, des connoissances habituelles, des idées habituelles, mais des *habitudes de vertu & d'action*, qui à l'égard de ce qu'elles ont de corporel & de dependant du temperament, peuvent être *infuses*, c'est-à-dire, produites par une *operation immediate de Dieu.*

Si l'on soûtenoit que les habitudes de connoissance, comme *la foy entant qu'elle est une persuasion*, sont infuses immediatement; on soûtiendroit que nous avons des connoissances infuses & des revelations immediates. Un homme sans lettres & idiot qui recevroit tout-d'un-coup par infusion les habitudes de la Philosophie & de la Theologie la plus subtile, recévroit ces habitudes *par une revelation immediate* sans difficulté. N'en seroit-il pas de même, s'il recevoit la connoissance des verités salutaires, que les simples Fidéles doivent avoir, s'il la recevoit, dis-je, par infusion, sans instruction, sans lecture, sans meditation? Et si cette connoissance luy venoit peu à peu par l'instruction, par la lecture, & par la meditation, comme elle nous vient aujourd'huy; l'habitude de cette connoissance pourroit-elle s'appeller une habitude infuse?

Mais si les habitudes de nos connoissances les plus necessaires au salut ne nous sont pas infuses; il se peut faire pourtant que nous ayons par infusion, (c'est-à-dire, par operation immediate) des habitudes de vertu & d'action, entant qu'elles depen-

dent

dent du corps. Je veux dire, qu'il ſe peut faire que Dieu agiſſe immediatement ſur nôtre corps pour changer ſes mauvaiſes habitudes, ce mauvais état, cette mauvaiſe diſpoſition dans laquelle il ſe forme, & dans laquelle il vient au monde, cette intemperie d'humeurs en quoy conſiſte le peché originel, ou du moins la ſource du peché originel, ſelon le ſentiment de Mr. Jurieu même, qui eſt à mon ſens fort raiſonnable. Rien n'empêche que Dieu ne corrige cette intemperie, qui porte à la haine, à la colere, à la vengeance, aux plaiſirs, à la débauche; & qu'il ne la change en une diſpoſition contraire, qui porte à l'amitié, à la patience, à la clemence, au mépris des plaiſirs, à la ſobrieté, à la chaſteté. Il peut faire cela immediatement ſans doute, & à tel degré qu'il luy plaiſt, par le pouvoir qu'il a de faire recevoir à la matiere toutes les figures & tous les mouvemens dont elle eſt capable.

Mais de dire qu'il puiſſe agir ſur *l'eſprit pur* d'une autre maniere que par la production d'une idée, que par la revelation; c'eſt ce que je ne conçois pas: & ne le concevant pas; je ne ſçaurois dire qu'il ſoit poſſible, la choſe demeure indeciſe dans mon eſprit entre la poſſibilité & l'impoſſibilité.

Ce que je viens de vous dire que je conçois poſſible, ſuffit pour que je puiſſe quelquefois m'accommoder aux expreſſions des eſprits foibles, dont les veuës courtes ne ſçauroient appercevoir une longue ſuite de cauſes, & qui rapportent tout immedia-

tement

tement à la premiere, parce qu'ils ne remarquent pas celles qui ſont entredeux : ſemblables à nos yeux, qui jugent que le ſoleil touche immediatement la terre, quand il ſe leve ; parce que leur petite capacité ne ſçauroit alors appercevoir l'étenduë immenſe qui eſt entre la terre & le ſoleil. Je m'accommoderois à ces eſprits dans des occaſions où cela ne tireroit pas à conſequence. St. Paul ſe faiſoit toutes choſes à tous, Juif aux Juifs, &c. Mais lors que la complaiſance pouvoit avoir des ſuites dangereuſes pour la liberté Chrêtienne, il reſiſtoit en face aux Apôtres qui judaïſoient.

La maniere dont je viens de vous dire que je concevois que l'operation immediate eſt poſſible, eſt une idée qui m'eſt venuë dans l'eſprit en liſant le Traité de Mr. Jurieu ſur *la Grace immediate*, (non pas celuy du *Concours*.) Et il me ſemble que tous ceux qui la ſoûtiennent devroient ſe borner à cette explication. Elle n'implique point de contradiction, elle ſe conçoit aiſément, & elle renferme tout ce qui paroiſt neceſſaire pour rendre la Parole efficace.

Car ce qui rend la Parole inefficace, *ce n'eſt pas le defaut d'intelligence.* Nous avons plus de comprehenſion qu'il n'en faut pour les verités ſalutaires ; puis que nous demeurons d'accord, que l'on peut même devenir Theologien très-ſubtil & très-penetrant ſans eſtre regeneré. *Ce ſont les paſſions :* il n'y a qu'elles qui nous font reſiſter à l'Evangile. La difficulté n'eſt pas de nous en faire recevoir les verités hiſto-

riques

riques ou contemplatives ; c'eſt de faire que nous nous ſoûmettions à ſes preceptes. S'ils flattoient autant nos paſſions, qu'ils y ſont contraires, nous n'aurions point de peine à ajoûter foy aux faits les plus ſurprenans, quand ils ne ſeroient pas ſoûtenus d'autant de preuves que ceux de l'Evangile. Les Mahometans ne doutent point des miracles pretendus de leur Prophete, ni des choſes qu'il leur fait eſperer dans l'autre vie. Et ſans ſortir de nos Egliſes, nos Predicateurs ne nous parlent d'autre choſe tous les jours que de ces faux Chrêtiens qui ſe flattent dans leurs pechés, & qui s'aſſeurent de leur ſalut, dans la penſée qu'ils ont la foy. Ces gens-là croyent avoir la foy, parce qu'ils reçoivent toutes les doctrines ſpeculatives de la Religion, & qu'ils ajoûtent foy à tout ce qu'il y a d'hiſtorique dans l'Ecriture Sainte. Ils ſont donc perſuadés des dogmes & des hiſtoires ; du moins ils ſe l'imaginent.

Cependant ils n'ont point la foy juſtifiante, ils n'ont point la foy operante, ils n'ont point la foy accompagnée de la repentance & de la ſainteté. La Parole ne leur a point encore touché le cœur, elle a été inefficace à proprement parler, parce qu'ils n'ont pas renoncé à leurs paſſions, & qu'ils ne ſe ſont pas ſoûmis aux loix de Jeſus-Chriſt, en quoy conſiſte l'eſſentiel & le tout de la regeneration.

Et ils ne ſe ſont pas ſoûmis aux loix de J. Chriſt, quoy qu'ils connoiſſent ces loix, & qu'ils les approuvent ; parce qu'ils ſont em-

emportés par la violence d'un mouvement qui procede de la mauvaise disposition du corps.

Par *la violence de ce mouvement*, je n'entens que sa force & sa vehemence. Car au reste il ne les emporte point contre leur volonté formelle. Si cela étoit, ils ne seroient pas coupables. Il les emporte bien contre leur *velleïté*, mais non pas contre leur derniere & leur plus forte volonté. Ils voudroient bien n'en estre pas emportés ; ou pour mieux dire, ils voudroient bien *ne trouver pas tant de plaisir à s'y laisser emporter:* mais ce plaisir est si grand, il les touche si sensiblement, qu'il leur fait conclure que l'honneste doit ceder à l'agreable, & que le vice doit l'emporter sur la vertu.

Dans cet état ils ne laissent pas de jouïr souvent d'un grand repos de conscience, & d'avoir de grandes esperances pour l'éternité : parce que ce même mouvement qui les emporte, les fait passer par dessus les endroits de l'Ecriture qui nous representent la necessité indispensable des vertus Chrêtiennes, sans leur permettre d'y refléchir ; & qu'il ne manque pas de les arrester sur ceux qui ne parlent que de misericorde pour les plus criminels, qui disent que *la misericorde se glorifie par dessus la condamnation*, & que *là où le peché abonde, la grace y abonde par dessus.* Il leur fait ainsi separer ce que Dieu a joint inseparablement. S'ils voyent dans un endroit ces deux choses unies, *Repentez-vous*, &

croyez

croyez à l'Evangile : la paſſion qui les domine leur fait confondre le premier avec le ſecond ; elle leur fait croire que cela veut dire ſimplement, *Croyez à l'Evangile*, & que *Croyez à l'Evangile* ne ſignifie autre choſe que, *Croyez les dogmes, croyez les hiſtoires, croyez les promeſſes de l'Evangile* ; mais qu'il ne veut pas dire, *Recevez les preceptes de l'Evangile, & leur obeïſſez.* Ou ſi elle leur permet de diſtinguer le *repentez-vous* d'avec le *croyez à l'Evangile*, elle leur fait regarder le premier comme une choſe *loüable* ſeulement, mais le ſecond comme la ſeule choſe abſolument neceſſaire.

Pour remedier à ce deſordre, il eſt clair qu'il n'y a qu'à arreſter la violence de ce mouvement qui les emporte, & qui leur rend les plaiſirs ſi ſenſibles ; qu'il n'y a qu'à corriger cette intemperie qui en eſt la cauſe ; en un mot, qu'il n'y a qu'à produire le changement que j'ay exprimé tout-a-l'heure.

Si cela ſe peut faire par des moyens, ou ſi cela ſe doit faire ſans moyens, je le laiſſe à voſtre jugement. Souvenez-vous ſeulement, que *Dieu ne change pas de manieres d'agir ſans des raiſons indiſpenſables* ; que tout le monde demeure d'accord qu'il ſe ſert de moyens à noſtre égard dans une infinité d'occaſions ; & qu'ainſi s'il n'eſt pas clair de ſoy-même, que la nature de la choſe requiere une autre maniere d'agir, il n'en faut point ſuppoſer d'autre, ſans eſtre appuyé de paſſages formels qui ne

puiſſent

puiſſent recevoir un bon ſens que par cette ſuppoſition. N'oubliez pas auſſi à comparer les deux ſuppoſitions l'une avec l'autre, lors que vous voudrez en juger; & à examiner laquelle des deux eſt la plus propre à nous porter à travailler nous-mêmes à noſtre ſanctification, & à nous faire prendre en bonne part tous les moyens triſtes & fâcheux dont Dieu ſe ſert pour nous y faire travailler.

Tout ce dont je ſouhaiterois vous faire demeurer icy d'accord, c'eſt que *s'il y a une operation immediate, on ne la doit faire conſiſter que dans ce que je vous ay repreſenté juſqu'icy*; & que ſi on parle *d'habitudes infuſes, il les faut entendre de la maniere que je vous l'ay dit.* Il ſemble qu'on ne ſçauroit s'empêcher, à moins qu'on ne ſoit degagé de la paſſion & des prejugés, de trouver par tout des myſteres & des choſes inexplicables.

Car enfin on demeure d'accord, que l'operation immediate n'eſt deſtinée qu'à remedier à noſtre *impuiſſance morale.* Nôtre impuiſſance morale vient de *noſtre corruption.* Noſtre corruption conſiſte dans *noſtre peché originel.* Noſtre peché originel conſiſte dans la depravation & dans le deſordre dans lequel noſtre corps eſt formé, & dans les *penſées criminelles & déreglées* qui naiſſent dans l'ame à cauſe de ce deſordre du corps. L'operation immediate peut donc n'eſtre deſtinée qu'à apporter du remede à ce deſordre du corps. Elle ne ſçauroit luy en apporter, que par cela même

elle

elle n'en apporte auſſi au déreglement des penſées de l'ame ſur la morale; puis qu'en matiere de morale les penſées & les volontés de l'ame ſuivent le temperament & les habitudes du corps. Changez le temperament, vous changez les inclinations.

On dira peut-être, que les mauvaiſes penſées produiſent dans l'ame un peché originel & habituel, une habitude de juger mal des choſes, de juger, par exemple, que *le plaiſir criminel eſt un plus grand bien que la vertu.*

Je le veux. Mais je répons que cette habitude n'a été contractée que par force, ſçavoir par la force du plaiſir; qu'elle eſt toûjours contraire à la nature de la choſe qui l'a contractée; ce qui paroiſt par la repugnance ſecrete que les pecheurs ſentent preſque toûjours à ſe determiner aux pechés, auſquels pourtant ils ſe determinent: qu'ainſi cette habitude n'eſt ſoûtenuë que par la même force qui luy a donné l'être, que par l'empire que les ſens ont pris ſur la raiſon. Oſtez cette force & cet empire, cette mauvaiſe habitude de juger en faveur du crime s'evanouïra au même inſtant.

La verité & la droiture des jugemens eſt naturelle à la raiſon, quoy qu'en diſe l'Autheur des Dialogues des Morts. Ses diſcours ſont bons pour une Satyre: mais quand on parle ſerieuſement, on doit demeurer d'accord qu'elle ne s'en éloigne que *par force*, ou par *ſurpriſe*. Le Peripateticien le plus entêté de l'horreur que la nature a pour le vuide, confeſſeroit qu'on l'a ſurpris, quand

on l'a prevenu de ce faux principe, s'il avoit vû toutes les experiences que l'on fait avec la machine pneumatique, & si on l'avoit fait refléchir dessus.

Prenez un pecheur dans l'accès le plus violent de sa passion, determiné à la satisfaire; trouvez le moyen de calmer ses esprits; faites ensorte qu'il regarde comme une peine ce dont il se faisoit un plaisir; de bilieux, par exemple, faites le devenir flegmatique; que ce sang qui bouilloit à la veuë d'un objet, demeure tranquille & moderé, qu'il ne soit plus propre à prendre feu; après cela faites luy le portrait du vice & de la vertu, de la colere & de la douceur, de la vengeance & du pardon: je m'asseure que vous vous representez vous-même qu'il ne continuëra plus à juger mal, & à se determiner en faveur du vice, de la colere & de la vengeance.

Je conclus donc, que pour produire la regeneration de l'ame & la conversion du cœur, il n'y a premierement qu'*à remedier au desordre du corps de quelque maniere que ce soit*, & ensuite *à representer au naturel les objets de l'entendement, & ceux de la volonté, le mensonge & la verité, le vice & la vertu.*

Si l'ordre & la disposition necessaire pour les mœurs se rétablissoient parfaitement dans les corps, il ne resteroit plus de vieil homme, plus de peché originel, plus d'inclination au peché. Il en reste: ils ne se retablissent donc pas parfaitement. Mais autant qu'ils se retablissent, autant le vieil homme

meurt,

meurt, autant le peché originel se déracine, autant les inclinations au peché s'affoiblissent. La vertu recouvre de son empire, à proportion de ce que le peché perd de sa force & de ses charmes.

Remarquez bien, s'il vous plaist, la maniere dont je me suis exprimé dans la conclusion que je viens de tirer. J'ay dit que pour produire la regeneration il faut remedier au desordre du corps *de quelque maniere que ce soit*. Je ne prescris point cette maniere, je n'affirme point qu'elle doive être immediate. Elle le sera, si on veut; cela n'implique pas contradiction, cela ne repugne pas au bon sens. Mais la verité est, que ni l'Ecriture ni la pratique de tous les Chrêtiens ne nous portent point à la concevoir ainsi; puis que dans l'une & dans l'autre nous voyons que la chair, c'est-à-dire, les mouvemens déreglés du corps, se dompte par des moyens, par le jeûne, par les souffrances. St. Paul matte & reduit son corps en servitude; Dieu met en usage les souffrances & les afflictions; les Chrêtiens pratiquent le jeûne: tout cela dans cette veuë. L'Eglise Romaine sur tout est fort éloignée de concevoir ainsi les habitudes infuses dont elle parle, puis qu'elle insiste si fort sur les œuvres penibles, sur les mortifications & sur les macerations.

CHAPITRE II.

Objection tirée des ames ſeparés du corps, contre cette maniere de concevoir l'operation immediate: & la réponſe à cette objection.

ON m'objecta à S... ſur cette maniere d'expliquer les habitudes infuſes, ou pour mieux dire, l'operation immediate de la Grace, *les ames ſeparées des corps*. Il s'enſuivroit de là, diſoit-on, d'un coſté que les ames des bienheureux n'auroient point d'habitudes infuſes, & qu'elles n'emporteroient pas avec elles les dons du Saint Eſprit; de l'autre, que les ames des méchans n'auroient plus de peché originel, & qu'elles ſeroient delivrées de la tyrannie des paſſions & des mauvaiſes habitudes.

Mais je répons à l'égard des ames glorifiées, qu'en effet celles à qui Dieu n'a rien revelé immediatement, tandis qu'elles étoient unies au corps, n'emportent point d'habitudes infuſes, & qu'elles n'en ſçauroient emporter. Car elles ne ſçauroient emporter que la connoiſſance & la charité. (l'eſperance n'a plus de lieu en elles) Or la connoiſſance n'eſt pas infuſe, on en demeure d'accord. La charité ne vient que de la connoiſſance, & elle ne ſçauroit venir d'une autre cauſe, ou bien ce ne ſeroit pas un amour raiſonnable, ni le mouvement d'une volonté éclairée. Cependant elles emportent les dons du Saint Eſprit, je dis même les dons qui procedent de ſon operation im-

immediate, (ſuppoſé qu'elle ſoit immediate) parce qu'elles emportent des vertus de ſainteté & de charité, qui quoy qu'elles n'ayent pas été produites immediatement, mais par le moyen de la connoiſſance, n'auroient pourtant pas été produites ſans cette operation que le St. Eſprit a déployée ſur le corps pour ôter les obſtacles qu'il y apportoit, & qu'ainſi ces vertus ſont des ſuites de cette operation.

On dira peut-être, que ſi ces vertus ne ſe produiſent que par le moyen de la connoiſſance, l'operation du St. Eſprit ſur le corps n'y eſt pas neceſſaire, & qu'il n'y auroit qu'à rendre la connoiſſance aſſez claire & aſſez parfaite. Il eſt vray qu'il n'y a que cela à faire : mais c'eſt la difficulté. *Hoc opus, hîc labor eſt.* C'eſt pour cela qu'il faut agir ſur le corps : parce qu'il eſt impoſſible que l'ame ait aſſez d'attention pour les verités *dont la connoiſſance ſanctifie*, tandis qu'elle eſt troublée par le tumulte des paſſions.

Remarquez que je dis expreſſément, *pour les verités dont la connoiſſance ſanctifie :* & que cela ne contredit pas à ce que j'ay ſuppoſé juſqu'icy, que *l'operation par laquelle le Saint Eſprit ôte l'impuiſſance morale, n'eſt pas neceſſaire pour la connoiſſance, mais ſeulement pour la vertu.* Car vous voyez que là j'oppoſe *la connoiſſance à la verta*, & que je ne parle que d'une connoiſſance purement ſpeculative, qui n'a point de liaiſon neceſſaire avec la ſainteté ; au lieu qu'icy je parle d'une connoiſſance

pratique; de la connoiſſance de la volonté de Dieu, & des preceptes de Jeſus-Chriſt, qui produit neceſſairement l'amour de cette volonté & de ces preceptes, & par conſequent l'obeïſſance & la ſainteté.

A l'égard des ames des méchans, elles ſont détachées de la racine du peché originel, mais elles en retiennent les fruits maudits. Elles ſont ſeparées de ce qu'on appelle quelquefois *la matiere* & *le materiel* du peché originel, qui eſt la mauvaiſe diſpoſition du corps; mais elles en conſervent la forme & l'eſſentiel, qui ſont les prejugés, les erreurs, les fauſſes penſées, les faux jugemens en matiere de morale; ſçavoir, que *le vice eſt preferable à la vertu, quoy que la vertu ſoit plus digne de loüange; que l'agreable doit l'emporter ſur l'honneſte; & qu'il ne faut pas, ou qu'il n'eſt pas neceſſaire d'obeïr à Dieu.* Ou ſi on veut parler de deux pechés originels, celuy du corps, & celuy de l'ame; (car il importe peu comment on s'exprime) il eſt vray que dans un homme impenitent le peché originel du corps meurt avec le corps: mais il eſt certain auſſi que celuy que ſon ame contracte par la contagion du corps dès le premier moment de ſon union, & qui conſiſte dans les penſées fauſſes dont je viens de parler, demeure dans cette ame après ſa ſeparation d'avec le corps. Les plaiſirs & les mouvemens qui ne peuvent venir que du corps ne l'agitent plus à la verité; mais elle conſerve toûjours les idées fauſſes & les jugemens criminels que ces plaiſirs luy ont fait concevoir.

J'avouë

J'avouë que ſi lors qu'elle eſt ainſi dégagée de la matiere, & qu'il n'y a plus de mouvemens corporels auſquels elle ſoit unie & qui l'emportent, elle étoit admiſe à la lumiere des Saints; l'éclat de cette lumiere pourroit diſſiper ſes tenebres, ſes prejugés, ſes erreurs, reformer ſes idées, redreſſer ſes jugemens. Mais *l'arbre demeure dans le lieu où il tombe.* La lumiere eſt preſentée à tout le monde dans cette vie; je parle de la lumiere qui conduit dans le chemin de la vertu. Ceux qui aiment cette lumiere icy-bas, ſont admis à ſa ſource après la mort. Mais ceux qui ne l'aiment pas, qui ne veulent pas la voir, qui ne veulent pas la ſuivre, ſont precipités après la mort dans les tenebres de dehors, où il n'y a plus de lumiere qui ſoit preſentée, & où les prejugés & les erreurs regnent encore plus que ſur la terre.

CHAPITRE III.

Autre objection: Que l'impuiſſance de l'homme ſeroit phyſique, auſſi-bien que l'operation du Saint Eſprit. Et la réponſe à cette objection.

VOicy une autre objection qui pourroit vous venir dans l'eſprit comme à moy.

Selon cette maniere de concevoir le *ſecours* du Saint Eſprit, & *l'impuiſſance de l'homme*, il ſemble que cette impuiſſance n'eſt pas *morale* ſimplement, mais *phyſique*; puis que le deſordre du corps eſt phyſique,

& que par conſequent l'operation du Saint Eſprit eſt auſſi phyſique.

Mais une objection qui ne regarde que les noms que l'on doit donner aux choſes, n'eſt pas de grande importance. Pourvû qu'on entende bien les choſes mêmes, il importe peu comment on les appelle. Il y a long-temps que j'ay reconnu que *moral* n'eſt pas oppoſé à *phyſique*, & qu'ils ne different que comme le genre & l'eſpece.

Toute action phyſique n'eſt pas morale; mais toute action morale eſt phyſique: comme tout animal n'eſt pas homme; mais tout homme eſt animal. Toute action eſt un mode d'une ſubſtance corporelle, ou d'une ſubſtance ſpirituelle; c'eſt un mouvement, ou une penſée. Or tout mode, tout mouvement, toute penſée, eſt une maniere d'eſtre, & par conſequent quelque choſe de phyſique.

Ainſi de quelque maniere que l'on conçoive l'impuiſſance de l'homme, cette impuiſſance étant neceſſairement un mode du corps ou de l'ame, ou de tous les deux enſemble, eſt neceſſairement une choſe phyſique. L'action du St. Eſprit étant deſtinée à changer ce mode, & à en produire un autre, eſt donc auſſi deſtinée à produire une choſe phyſique.

Pourquoy donc ſe battre, comme on fait quelquefois, ſur les noms qu'on doit donner à ces deux choſes? L'impuiſſance eſt phyſique, parce que c'eſt un mode d'une ou de deux ſubſtances phyſiques; & il en faut dire autant de la puiſſance qui luy eſt oppoſée:

sée: mais l'une & l'autre est aussi *morale*, parce que l'une & l'autre concerne les mœurs. De même j'appelleray comme il vous plaira l'action du Saint Esprit. Elle produit un effet physique; elle peut s'appeller *physique*. Cet effet concerne les mœurs; on peut l'appeller *morale*. Elle procede d'un agent qui est au dessus de la nature: à cet égard je permets à Mr. Amyraut de la nommer *hyperphysique* ou *surnaturelle*.

CHAPITRE IV.

Suite du Chapitre precedent, où l'on examine plus amplement la signification du mot SURNATURELLE, *& où l'on fait voir que ce tître convient à l'action qui produit la foy & la sainteté, mais que c'est sans fondement qu'on le donne à l'action qui produit la simple* DISPOSITION *à la foy & à la sainteté; à moins que par cette* DISPOSITION *on n'entende ce que Mr. Pajon entend.*

JE connois des gens qui ne manqueroient pas de me dire icy, que Mr. Amyraut donne à cette action le nom d'*hyperphysique*, principalement parce qu'elle est *immediate*. Mais je nierois que ç'ait été là sa raison. Ce n'est pas l'application *immediate* d'une cause à son sujet, qui fait que son action s'appelle *surnaturelle*; c'est la nature seule de la cause. Une boule frappe immediatement une autre boule; son action est naturelle. Le Saint Esprit auroit beau agir immediatement; s'il n'étoit une

cauſe ſurnaturelle, ſon action n'en porteroit pas le nom.

On dira peut-eſtre qu'il faut les deux: que la cauſe ſoit ſurnaturelle, & qu'elle s'applique immediatement, ou du moins *qu'elle employe des moyens ſurnaturels*; & que ſi Dieu après avoir mû immediatement une boule, en mouvoit une autre par celle-là, le mouvement qui ſeroit produit dans la ſeconde, n'y ſeroit pas produit par une action ſurnaturelle.

Si on le veut ainſi, on avouëra toûjours que la foy & la ſainteté ſont produites par des actions ſurnaturelles, puis que Dieu y employe des moyens ſurnaturels, ſçavoir l'Evangile & les miracles de ſon Fils.

Pour ce qui eſt de ce qu'on appelle la *puiſſance morale*; j'avouë que ſur ce pied-là je ne voy pas qu'il ſoit neceſſaire de s'imaginer, qu'elle ſoit produite par une action ſurnaturelle. Car à la conſiderer preciſément en elle-même, entant qu'elle differe de la foy & de la ſainteté, on tient d'un coſté que la Parole de Dieu ne peut rien contribuer à ſa production, & nous ne connoiſſons point d'autres moyens ſurnaturels que Dieu employe aujourd'huy. D'autre coſté il eſt certain, & on en demeure d'accord, que cette puiſſance morale n'eſt ni une ſubſtance corporelle ou ſpirituelle, ni une forme eſſentielle au corps ou à l'ame; mais une ſimple diſpoſition accidentelle, une ſimple modification de l'un ou de l'autre, ou de tous les deux.

Or

Or quelle neceſſité y a-t-il que Dieu agiſſe immediatement pour modifier des ſubſtances, & encore pour ne les modifier que d'une maniere qui n'en change point l'eſſence? Pour convertir de l'eau en feu, il faudroit peut-eſtre que Dieu agiſt immediatement: mais pour que de l'eau, ſans ceſſer d'eſtre eau, change d'accidens, cela eſt-il neceſſaire? Dieu ne peut-il pas avoir étably & ordonné des cauſes ſecondes, pour produire dans le corps ſeul, ou ſi on le veut, dans le corps & dans l'ame, les modifications & les accidens, en quoy conſiſte la *puiſſance morale*? Et s'il le peut, qui nous aſſeurera qu'il ne l'a pas fait? quelle neceſſité y a-t-il de croire qu'il ne l'a pas fait?

Je conclus donc encore, que ſi par une action ſurnaturelle, on entend *l'action d'une cauſe ſurnaturelle, qui agit immediatement, ou qui employe des moyens ſurnaturels*, la foy & la ſainteté ſeront toûjours des effets ſurnaturels; mais que rien ne nous obligera d'en dire autant de la puiſſance morale, & que nous n'avons aucune certitude qu'elle ſoit produite par une action ſurnaturelle priſe en ce ſens-là.

Par la puiſſance, ou la *faculté* morale, (qui n'eſt autre choſe que *la bonne diſpoſition de la faculté naturelle*, ſelon Mr. de Brais) Mr. Pajon entend non ſeulement la correction du temperament, mais l'illumination de l'entendement, la production des connoiſſances ſalutaires, & l'inſcription des verités ſanctifiantes ſur le cœur. Il appelle tout cela enſemble, *la diſpoſition*

prochaine à la foy & à la converſion, & le pouvoir prochain de croire & de ſe convertir, parce que cela eſt infailliblement ſuivy de la foy & de la repentance.

Si tout le monde entendoit la même choſe par le mot de *puiſſance morale*, le tître *d'effet ſurnaturel* luy conviendroit évidemment; puis que ce qu'il y a là de plus conſiderable, ſçavoir l'illumination & l'inſtruction, ſe fait par la force de la verité celeſte, qui eſt un moyen ſurnaturel & divin. Mais le plus grand nombre tient, comme je l'ay dêja dit, que la parole & la verité divine ne contribuënt en aucune ſorte à la production de la *puiſſance morale*. On n'en fait donc conſiſter aucune partie dans la connoiſſance, puis que la connoiſſance ne ſe peut produire que par la propoſition de la verité: & par conſequent on borne la ſignification de ce mot à *la correction du temperament*.

Car enfin, comme je l'ay conclu tantoſt, je ne voy que deux choſes neceſſaires pour produire la regeneration. La premiere, remedier au deſordre du corps. La ſeconde, repreſenter au naturel la verité & la ſainteté avec tous les avantages dont elles ſont accompagnées; le menſonge & le peché avec tous les malheurs dont ils ſont ſuivis.

Le temperament ſe peut corriger par une action ſurnaturelle & immediate, il eſt vray. Mais qui peut dire que Dieu ne puiſſe auſſi le corriger par des voyes naturelles, & par le miniſtere des cauſes ſecondes? Ainſi ceux

qui

qui ne s'accordent pas avec Mr. Pajon pour la signification des mots de *puissance morale*, n'ont aucune preuve demonstrative que ce soit un effet *surnaturel*.

SECTION II.

Qui contient un échantillon de la Critique qu'on pourroit faire de la doctrine de Mr. Jurieu dans le Traité de la Grace immediate, qu'il a dicté en François dans l'Auditoire de Theologie de l'Academie de Sedan.

CHAPITRE I.

Que Mr. Jurieu renverse l'ordre naturel qui est entre les facultés de l'ame. Il conçoit la Grace immediate comme un plaisir prevenant qui reside dans la volonté. Absurdités qui naissent de là.

C'Est sans doute ce qui a obligé Mr. Jurieu à chercher de nouveaux tours & de nouvelles idées sur cette matiere. Car quoy que la maniere dont je conçois que l'operation immediate pourroit être quelque chose de vray, me soit venuë en lisant son Traité Manuscrit de la Grace immediate, qu'il a dicté à Sedan à ses Ecoliers; ce n'est pourtant pas l'idée qu'il en donne dans cet Ouvrage. Il adopte les pensées du P. Malebranche sur la delectation prevenante. Quand il examine la V. Proposition tirée de la doctrine de Mr. Pajon,

(qui eſt, *qu'il ſuffit d'éclairer l'entendement pour entraîner la volonté, parce que la volonté ſuit toûjours le dernier jugement de l'entendement*) il fait tous ſes efforts pour renverſer cette propoſition, & pour faire croire, (quoy qu'en diſent le bon ſens & les Theologiens de Saumur) que c'eſt au contraire l'entendement qui depend de la volonté, qu'il ne juge que ſelon qu'elle luy commande: Que tout jugement *dernier* n'eſt *dernier*, que parce que la volonté veut qu'il le ſoit: Qu'une concluſion ne ſuit évidemment d'un principe, que parce que la volonté le veut ou le permet ainſi: Que l'ame ne dit pas, *Je veux croire que cette concluſion ſuit de ce principe, parce que je le voy*; mais, *Je croy qu'elle en ſuit, parce que je le veux:* Que l'entendement après avoir vû, par exemple, la liaiſon neceſſaire qui eſt entre *un Eſtre tout-parfait*, & *un Eſtre qui exiſte*, ne juge pas *qu'un Eſtre tout-parfait exiſte*, parce qu'il voit que la choſe ne peut eſtre autrement, mais parce que la volonté veut qu'il juge ainſi; tout preſt à luy obeir, ſi elle luy ordonnoit de juger tout au rebours.

J'avouë qu'on ne peut pas mieux ſe prendre à renverſer l'empire de la raiſon, & que Mr. Pajon ſe trouveroit bien loin de ſon compte, s'il étoit vray que la volonté fuſt la ſeule ſouveraine, qu'elle ne ſe gouvernaſt que par caprice, & que la raiſon ne fuſt en toutes choſes que ſa ſervante.

Et quand Mr. Jurieu, ce grand Theologien, croit avoir ſuffiſamment prouvé cet-

te admirable doctrine, il conclud que c'eſt ſur la volonté que la Grace ſe déploye immediatement, contre le ſentiment de tous nos plus celebres Docteurs, comme on le peut voir dans le *Synopſis Controverſiarum*, dans Mr. Amyraut, *Theſ. Salmur. de naturâ & de cauſâ efficiente fidei*, & dans Mr. de Brais, *de Auxiliis.*

La premiere choſe donc que fait la Grace, c'eſt, dit Mr. Jurieu, *de répandre dans la volonté un ſentiment de douceur, de joye & de plaiſir prevenant, en un mot un penchant au bien, qui vient prendre la place d'un penchant au mal, qui venoit de la chair & du corps. Cette douceur prevenante n'eſt point une habitude, ce n'eſt point une determination pleine; ce n'eſt qu'un penchant qui prend la place d'un autre penchant. Ce n'eſt pas un mouvement deliberé, c'eſt un ſentiment indeliberé. Et il ne vient point de ce que l'entendement s'eſt déja determiné au bien; puis qu'il faut qu'il precede cette determination, & que la volonté ne ſe peut jamais determiner que par ſes inclinations.*

Ce ſont les paroles de Mr. Jurieu dans ſon Traité Manuſcrit, dont il promet de regaler le public au premier jour. J'avouë pour ce coup, que ſi la volonté eſt capable d'un pareil penchant, qui ne vienne ni du plaiſir des ſens, ni des lumieres de l'entendement, elle ne le peut avoir que par une *operation immediate.* Je ne m'arreſte pas à remarquer, que ce penchant, ſelon ſon auteur, n'eſt pas une habitude, & qu'ainſi

les

les habitudes infuſes ne ſont pas établies par là. La remarque qu'il faut faire, c'eſt que la volonté eſt incapable d'un tel penchant, qu'il eſt contre ſa nature, & qu'il implique contradiction.

La volonté ne ſe peut determiner que par ſes inclinations. Cela eſt vray. Mais ſes inclinations luy viennent de quelque raiſon vraye ou fauſſe. Ce ne ſont pas des caprices. *Le penchant qu'elle avoit au mal luy venoit de la chair & du corps.* Cela eſt fort bien & fort vray : voilà une raiſon de penchant & d'inclination, ſçavoir le plaiſir que le corps fait gouſter à l'ame dans le peché. Mais de ce nouveau penchant au bien, Mr. Jurieu ne nous en découvre aucune raiſon. Ce ſentiment de douceur, de joye & de plaiſir, qui fait pencher la volonté vers le bien, d'où vient-il ? Il ne vient pas des ſens : ce n'eſt pas la penſée de Mr. Jurieu, & ce ne peut eſtre la penſée de perſonne. On ſçait trop que le plaiſir des ſens ne vient que des objets qui les touchent ; que ce plaiſir ne peut faire pencher la volonté que vers ces mêmes objets ; & que le bien ſpirituel, la verité & la vertu, ne ſont pas du nombre des objets des ſens materiels.

Il ne vient pas non plus des lumieres de l'entendement. Je voudrois bien l'en faire venir : & je le ferois, ſi j'en voulois croire ma raiſon. Elle me dit que ce penchant vient de ce que l'entendement a reconnu la force de la verité, la beauté de la vertu, & le bonheur qui eſt attaché à l'une & à l'autre.

l'autre. Mais Mr. Jurieu me dit le contraire. *C'eſt*, dit-il, *un ſentiment indeliberé, & il ne vient point de ce que l'entendement s'eſt déja determiné au bien, puis qu'il faut qu'il precede cette determination.* Autrement il faudroit dire que la volonté depend de l'entendement, & qu'elle eſt ſoûmiſe à la raiſon. Mr. Jurieu ne ſçauroit ſouffrir qu'on luy faſſe cette injure. Quelle eſt donc ſelon luy la raiſon de ce penchant & de cette inclination?

Vous eſtes un étrange homme, direz-vous, de faire ſemblant de ne pas voir de quelle cauſe il la fait venir, & que c'eſt à la Grace & à l'operation immediate qu'il rapporte cet effet tout entier!

Pardonnez moy, je voy fort bien cela. Mais je ne voy pas que cette cauſe ſoit une *raiſon*. Je ne voy pas que Mr. Jurieu conçoive que la Grace ſe ſerve d'aucune *raiſon*, pour imprimer à la volonté le mouvement, le penchant & l'inclination qu'elle luy imprime. Je ſuis même obligé, ſi je veux ſuivre ſa penſée, de croire qu'elle n'en employe aucune: parce que ſi elle en employoit, ſon operation ne ſeroit plus immediate, & la volonté ne ſeroit plus independante de l'entendement & de la raiſon.

Or en conſcience la volonté *entant que volonté*, c'eſt-à-dire, l'ame conſiderée ſimplement du côté de la faculté qu'elle a de vouloir, peut-elle être meuë ſans raiſon?

Mr. Jurieu ſe figure (cela paroiſt par l'examen de la quatriéme Propoſition) que ceux

contre

contre qui il écrit, croyent qu'il n'y a que des *causes morales*, c'eſt-à-dire, des *objets d'entendement ou de volonté*, qui puiſſent agir ſur l'ame. Il n'entend pas leur penſée. On ſçait bien que l'ame conſiderée en general comme une ſubſtance qui penſe & qui eſt capable de ſentir, peut recevoir des actions *phyſiques* par oppoſition à *morales*, c'eſt-à-dire, des actions qui la touchent ſans paſſer par ſon entendement ni par ſa volonté; & qui à cauſe de cela peuvent s'appeller des actions brutes & aveugles, parce qu'elles n'agiſſent point ſur l'ame par l'entremiſe de ſon intelligence ou de ſa volonté. Telles ſont toutes les actions qui excitent dans l'ame des ſenſations de douleur ou de plaiſir. Il y a plus. Je ne voy aucun inconvenient à concevoir qu'il ſe produiſe dans l'entendement des idées & des connoiſſances ſoudaines par une eſpece d'action brute & aveugle à l'égard de l'ame, c'eſt-à-dire, par une action tout-à-fait inconnuë à l'ame, & dont elle n'apperçoive la cauſe en aucune maniere. Ce ſeroient des idées & des connoiſſances infuſes, ſans que l'on ſceût par qui ni comment.

On peut dire même, que toutes les penſées & toutes les idées actuelles qui nous viennent en meditant ſur quelque ſujet, ne ſe forment dans nôtre eſprit que par une action, ou du moins à l'occaſion *d'une action brute & aveugle*, puis qu'elles ne nous viennent que du mouvement, ou du moins à l'occaſion du mouvement de certains petits corps qui ſe meuvent dans nôtre cerveau.

veau. Et ſi c'eſt Dieu qui à l'occaſion de leur mouvement produit ces idées dans nôtre eſprit, l'effet de ſon action nous eſt connu & ſenſible, puis que nous appercevons les idées : mais l'action elle-même nous eſt abſolument inconnuë ; & à cet égard on peut dire qu'elle tombe ſur la ſubſtance de l'ame comme ſur une ſubſtance aveugle & inſenſible. L'ame ne connoiſt pas plus cette action, qu'une boule connoiſt l'action qui la met en mouvement. La difference qu'il y a, c'eſt que l'ame apperçoit ſes idées, & que la boule n'apperçoit pas ſon mouvement : mais pour l'action qui a excité ſes idées, elle luy eſt auſſi inconnuë, que l'action qui a excité le mouvement eſt inconnuë à la boule.

(On ne ſçauroit trop approfondir cette matiere, pour bien remarquer juſqu'où va nôtre ignorance, & combien nos lumieres ſont bornées : plus on étudie, plus on les trouve courtes.)

Mais que l'ame vueille ſans ſçavoir pourquoy ; que la volonté de l'ame *ſe porte*, ou du moins qu'elle *tende* de quelque côté, ſans que l'ame voye quoy que ce ſoit qui l'attire de ce côté-là ; qu'elle ait un penchant & une inclination pour un objet, pour le bien ſpirituel, ſans que les qualités de cet objet en ſoient la cauſe, & ſans qu'elle ſe puiſſe rendre à elle-même raiſon de ce penchant & de cette inclination : c'eſt ce qui me paroiſt auſſi manifeſtement renverſer la nature des choſes, qu'un cercle quarré la renverſe.

La *volonté*, le *penchant*, l'*inclination*, ſont

ſont des termes relatifs, qui obligent neceſſairement à concevoir quelques autres termes auſquels ils ſe rapportent. On veut *quelque choſe*. On a du penchant & de l'inclination *vers quelque objet*. Une inclination particuliere eſt tournée vers *un certain objet*. Quelque objet que ce ſoit n'eſt pas l'objet de quelque inclination que ce ſoit. Chaque inclination a ſon objet propre. Ce n'eſt pas le hazard qui determine une telle inclination vers un tel objet. Il y a donc des raiſons & des qualités dans chaque objet qui font que chaque inclination en regarde un certain, & n'en regarde pas un autre. Ce ſont donc encore ces raiſons & ces qualités de chaque objet qui determinent chaque inclination de l'ame.

Ces raiſons & ces qualités ne ſçauroient determiner les inclinations de l'ame, ſi elles ne ſe font appercevoir & ſentir à l'ame.

Donc quand l'ame penche vers un objet, quand elle ſe ſent de l'inclination pour un objet, elle a apperçû, elle a ſenty les qualités de cet objet, qui luy ont fait naiſtre cette inclination; c'eſt pour des *raiſons*, & pour des raiſons *qui luy ſont connuës*, qu'elle ſe porte vers luy.

Sa volonté n'eſt donc pas la cauſe de ſes determinations & de ſes inclinations: au contraire ſa volonté eſt elle-même determinée & enclinée par les ſentimens, les perceptions & les idées qu'elle a euës des qualités de l'objet.

Une pierre ſe remuëra auſſi-tôt par la force d'une raiſon, que la volonté de l'ame ſe ſen-

sentira un penchant qui ne luy soit venu d'aucune raison. Il est aussi impossible de vouloir sans sçavoir pourquoy, qu'il est *impossible de vouloir sans sçavoir quoy*; parce qu'on ne veut une certaine chose plûtôt qu'une autre, que pour *quelque raison.* Si je sçay ce que je veux, je sçay aussi *pourquoy* je le veux: puis que je ne le voudrois pas, si je n'avois quelque raison de le vouloir; & que je cesse de le vouloir, si-tost que je n'en voy plus de raison. *Et il est aussi impossible de vouloir sans sçavoir quoy, qu'il est impossible de vouloir sans vouloir:* puis que quand on ne veut rien, on n'a point de volonté actuelle, comme quand on ne desire rien, on n'a point de desirs.

Il me semble que ce ne sont icy que des notions communes.

I. On ne sçauroit vouloir sans vouloir quelque chose.

II. On ne sçauroit vouloir une chose, sans sçavoir qu'on la veut.

III. On ne sçauroit sçavoir qu'on la veut, sans sçavoir clairement ou confusément pourquoy on la veut.

IV. On ne sçauroit sçavoir clairement ou confusément pourquoy on la veut, sans la connoistre clairement ou confusément.

V. L'inclination que l'on a pour une chose, est proportionnée à la connoissance que l'on a, ou que l'on croit avoir de cette chose. On n'aime qu'autant que l'on croit avoir de raison d'aimer.

De tout cela il me semble qu'on a droit de conclure, que la volonté & toutes ses inclina-

clinations dependent des raisons, & qu'elles en sont produites; & que comme ces raisons sont tirées, ou des lumieres de l'entendement, ou des sentimens que les objets excitent dans l'ame, il s'ensuit que la volonté est toûjours gouvernée, ou par l'entendement, ou par le sentiment, ou par l'un & par l'autre tout ensemble: que par consequent elle n'est pas *souveraine & independante*, comme Mr. Jurieu nous la represente; & que le premier penchant que la Grace luy donne vers le bien, elle ne le luy donne pas sans l'entremise de quelque raison, puis que cela repugne à sa nature.

Quand vous me diriez icy, que Mr. Jurieu appelle aussi ce premier penchant un *sentiment de douceur & de plaisir*; vous ne le tireriez pas de cet embarras: au contraire vous ne feriez que le jetter dans un plus grand. Car ou *il se contredit*, ou *il ne se contredit pas*. S'il se contredit; s'en affirmant l'empire souverain de la volonté & l'action immediate qui se déploye sur elle, il fait dependre son inclination d'un sentiment de l'objet: à la bonne heure; de ces deux contradictoires nous choisirons celle qui est vraye. Nous choisirons la dependance de la volonté, qui est nôtre sentiment: & celuy de la souveraineté de cette faculté, & d'une action immediate sur elle, demeurera insoûtenu & insoûtenable.

Mais il ne se contredit pas; il est facile de le faire voir. Et c'est ce que j'y trouve de plus fâcheux pour luy: car il se jette par

là

là dans un labyrinte pire que la contradiction.

Je dis qu'il ne ſe contredit pas. Il eſt certain premierement, qu'il n'en a pas eu le deſſein. Il eſt impoſſible qu'un homme raiſonnable ſe contrediſe exprès, quand il parle ſerieuſement. Il ne faut donc pas s'imaginer que par ce *ſentiment de douceur & de plaiſir*, Mr. Jurieu entende un ſentiment qui vienne de l'objet, qui ſoit excité par l'objet vers lequel ce ſentiment fait pencher l'ame. Il nous dit expreſſément dans les paroles qui precedent, qu'il entend par là *un ſentiment que la Grace repand dans la volonté*, & que ce ſentiment eſt la *premiere choſe que fait la Grace*. Par *la Grace*, il eſt certain qu'il entend l'action immediate du St. Eſprit. Et par *la premiere choſe que fait la Grace*, il eſt certain encore qu'il entend une choſe qui ſe fait *par la Grace ſeule, par la ſeule action immediate du St. Eſprit, ſans le miniſtere & ſans le concours d'aucun objet, ni d'aucun moyen.*

Il conçoit donc que le Saint Eſprit ſeul fait pencher la volonté vers un objet, comme on fait pencher un arbre vers un certain lieu: & que comme les couleurs & les agréemens du lieu ne ſont nullement ce qui oblige l'arbre à s'y pencher; les charmes & les attraits d'un objet infiniment aimable ne ſervent pas plus au Saint Eſprit, lors qu'il donne à la volonté le premier penchant vers cet objet. Il me ſemble que d'avoir développé & mis en ſon jour une idée comme celle-là, auſſi directement contraire

traire à la nature de la volonté, & à la nature de ſes penchans vers les objets, c'eſt aſſez l'avoir refutée.

Quoy que Mr. Jurieu n'ait pas deſſein de ſe contredire, & qu'il ne le faſſe pas toûjours en termes formels; il faut avouër qu'il a le malheur de mettre ſur le papier des idées étrangement contradictoires. (Je ne ſçay ſi elles ſont autres dans ſon eſprit.)

Peut-on appeller autrement l'idée d'un entendement ſoûmis à la volonté, qui ne conçoive les choſes que ſelon que la volonté luy ordonne de les concevoir? Peut-on appeller autrement l'idée d'une volonté qui ſe determine elle-même, ſans être pouſſée par aucune raiſon quelle qu'elle ſoit? Peut-on appeller autrement l'idée d'un penchant vers un objet, lequel penchant ne vienne d'aucune connoiſſance, ni d'aucune ſenſation de l'ame?

Vous me faites tort, dira peut-eſtre Mr. Jurieu; puis que je dis expreſſément, que ce penchant vient *d'un ſentiment que la Grace repand dans la volonté?*

Mais, Monſieur, répondray-je encore une fois, ou vous vous contredites à vous-même, ou vous ne vous contredites pas. Choiſiſſez une bonne fois:

Ou de dire que la volonté eſt ſouveraine; qu'elle ne depend ni de l'intelligence, ni du ſentiment; qu'elle n'eſt determinée ni par la faculté de connoiſtre, ni par la faculté de ſentir:

Ou de dire qu'elle n'eſt pas ſouveraine; qu'elle eſt determinée par l'une ou par l'autre

tre de ces facultés ; & qu'en particulier le penchant dont vous nous parlez vient d'un *ſentiment de plaiſir*, ſans lequel la volonté n'auroit pas eu ce penchant.

Si vous choiſiſſez le premier : confeſſez que je n'ay pas tort de vous attribuer cette idée, quelque contradictoire qu'elle ſoit ; & ne venez plus enſuite vous contredire à vous-même, en vous diſant que ce penchant vient d'un ſentiment repandu par la Grace.

Je ne me contredis point, repartira Mr. Jurieu, puis que je dis que ce ſentiment eſt repandu dans la volonté même, & non dans une autre faculté diſtincte de la volonté.

Mais cette repartie contient deux abſurdités ſenſibles. La premiere, que la faculté de vouloir conſiderée ſimplement comme telle, ſoit auſſi une faculté de ſentir. La ſeconde, qu'un ſentiment tout ſimple, qui ne faſſe connoître aucun objet, & qui ne ſoit excité par aucun objet, faſſe pourtant pencher l'ame vers quelque objet.

Je releve la premiere abſurdité. Ce n'eſt pas que je ſois de ceux qui conçoivent les facultés de l'ame comme autant d'entités differentes, dont les unes ne ſoient point les autres. Je ſuis perſuadé que l'entendement, la volonté, & le ſentiment ne ſont pas trois êtres, mais ſeulement trois manieres d'être d'un ſeul & même être ſpirituel, c'eſt-à-dire, d'une ſeule & même ame, qui s'appelle *entendement*, quand elle conçoit ; *volonté*, quand elle pourſuit les choſes, ou

qu'elle s'en éloigne ; & *ſentiment* quand elle les ſent. Je ſuis d'accord en cela avec Mr. Jurieu, comme je vous le feray voir en quelque endroit. Mais quoy que ces trois mots ne ſignifient que cela ; quoy que ce ne ſoient que les noms de trois operations ou de trois proprietés d'une même ame : il eſt toûjours clair qu'on ne doit pas les confondre ; & que c'eſt brouiller les idées, & renverſer *l'uſage* d'une maniere étrange, que d'appeller la volonté ſentiment, ou que d'attribuer un ſentiment à la volonté, dans le temps qu'on la conſidere par preciſion, qu'on la diſtingue de toutes les autres proprietés de l'ame, & qu'on a deſſein de faire croire qu'elle eſt independante de ces autres proprietés.

Tous les ſentimens appartiennent à l'ame entant qu'elle eſt *ſubſtance capable de ſentir*. Toutes les conceptions, toutes les idées luy appartiennent entant qu'elle eſt *ſubſtance intelligente* : & il n'y a que les actes de volonté qui luy appartiennent entant qu'elle eſt *ſubſtance voulante*. Parler de *ſentiment repandu dans la volonté, & apperçû par la volonté*, c'eſt à peu près comme ſi je parlois de lumiere repanduë dans l'odorat, & apperceuë par l'odorat. Si donc la Grace repand un ſentiment dans l'ame, l'ame le reçoit *entant qu'elle eſt ſenſible*, c'eſt-à-dire, *capable de ſentir* ; & non pas entant qu'elle eſt capable de vouloir. Ou bien que Mr. Jurieu me permette de dire, que Dieu répand une ſaveur dans l'ame conſiderée comme capable de voir, & non

comme

comme capable de ſavourer. Ce qui ſeroit ridicule.

Vous voyez, mon cher Amy, que par cette remarque j'oblige Mr. Jurieu à ſe retracter d'une maniere ou d'autre. Il faut neceſſairement, ou qu'il ceſſe de dire, que *la Grace repand un ſentiment*; ou qu'il confeſſe qu'il ne conçoit pas la ſouveraineté de la volonté qu'il veut nous faire croire; puis qu'il conçoit que la volonté eſt determinée ou enclinée par un ſentiment de plaiſir; ſentiment qui ne peut être dans l'ame *qu'entant qu'elle eſt capable d'avoir des ſentimens*, & non pas ſimplement *entant qu'elle veut*; & que par conſequent les penchans de la volonté dependent toûjours de quelque raiſon; puis que le penchant même dont il parle eſt produit, ſelon luy, par un ſentiment de plaiſir, qui eſt une raiſon & une cauſe de penchant.

De bonne foy, comment ſortir de ce mauvais pas? Concevez-vous qu'on puiſſe s'en tirer ſans deſavantage, & ſans confeſſer qu'on a fait une faute?

Mais la faute eſt plus grande que vous ne la concevez encore. On n'en ſera pas quite pour avoüer que la volonté depend des raiſons; & que le penchant dont on parle depend du ſentiment que la Grace imprime: il faut outre cela que Mr. Jurieu confeſſe; *qu'un ſentiment tel que celuy qu'il nous repreſente que la Grace repand, n'eſt nullement capable de produire un penchant vers les objets ſpirituels*. Je vas vous le faire voir, en vous faiſant ſentir la deuxiéme abſurdité

dont je vous ay parlé, qui consiste à soûtenir, *qu'un sentiment tout simple, qui ne fait connoistre aucun objet, & qui n'est excité par aucun objet, fasse pourtant pencher l'ame vers un certain objet*. Il est clair que le sentiment dont parle Mr. Jurieu est tel, puis qu'il est repandu par la seule Grace immediate, & que cette Grace ne revele aucun objet.

Pour vous faire sentir cette absurdité, je vous supplie de voir si l'argument que voicy est dans les formes, & si les principes en peuvent être contestés.

Un sentiment de douceur & de plaisir ne sçauroit faire pencher l'ame vers ce qui ne luy paroist en aucune maniere être la cause de ce sentiment.

Or l'objet dont il s'agit, le bien spirituel, ne paroît en aucune maniere à l'ame être la cause du sentiment de douceur & de plaisir prevenant dont parle Mr. Jurieu.

Donc le sentiment de douceur & de plaisir prevenant ne sçauroit faire pencher l'ame vers le bien spirituel.

Je ne croy pas que Mr. Jurieu trouvast rien à redire à la Mineure. Il ne diroit pas, que quoy que l'objet ne soit pas la cause de ce sentiment, l'ame croit qu'il en est la cause, & que c'est ce qui luy fait avoir du penchant pour luy. Car il s'ensuivroit que ce penchant ne seroit que l'effet d'une erreur, d'une erreur même qui selon Mr. Jurieu est une grande *heterodoxie*; & que cette *heterodoxie* seroit necessaire pour rendre le *sen-*

timent

timent efficace ſur la volonté : outre pluſieurs autres conſequences fâcheuſes, qu'il n'eſt pas beſoin d'éplucher, parce qu'aſſeurément il ne ſe ſervira jamais de cette réponſe.

La Majeure eſt, ce me ſemble, aſſez claire d'elle-même. Outre cela, elle eſt fondée ſur tout ce que j'ay dit à l'occaſion du penchant dans l'Article 42. & principalement ſur la 5. notion commune que j'y ay exprimée. De cette notion il s'enſuit, *qu'un ſentiment de plaiſir ne ſçauroit faire pencher l'ame, que vers ce qu'il luy fait regarder comme un bien, ou comme la cauſe d'un bien.* Or un ſentiment de plaiſir ne nous fait regarder ni comme un bien, ni comme la cauſe d'un bien, un objet qui ne nous paroiſt en aucune maniere être la cauſe de ce ſentiment ; il ne nous y fait point penſer du tout. Donc il ne nous ſçauroit faire pencher vers cet objet.

Un ſentiment agreable ſe fait aimer luy-même, & la cauſe qui le produit autant qu'elle eſt connuë : mais il ne peut faire que cela. Si Dieu excitoit en vous le gouſt d'un fruit excellent dont vous n'auriez jamais mangé, & qu'en même temps ſa Providence vous en fiſt avoir en vôtre diſpoſition, ſans vous faire connoiſtre que ce ſeroit le fruit dont le gouſt auroit été formé en vous par miracle : cet agreable gouſt que vous auriez ſenty vous porteroit-il à manger de ce fruit ? Il vous feroit bien ſouhaiter de trouver un fruit qui euſt ce gouſt-là : mais il ne vous feroit pas de-

viner quelle eſpece de fruit ce ſeroit, ni que vous en auriez en vôtre diſpoſition. Il vous feroit pencher vers luy-même : mais il ne vous donneroit du penchant vers aucun objet determiné different de luy-même, puis qu'il ne vous en feroit connoître aucun qui en puſt être la cauſe, & qu'il eſt conſtant, qu'*ignoti nulla cupido.* Si vous goûtiez enſuite au fruit inconnu qui ſeroit tombé entre vos mains, vous n'y goûteriez que par curioſité, ou ſur le recit qu'on vous en auroit fait. Vous y remarqueriez le même gouſt que vous auriez ſenty auparavant par miracle; & ce gouſt vous donneroit d'autant plus de penchant pour le fruit, que vous auriez dêja ſouhaité de trouver un fruit qui euſt ce gouſt: mais ce penchant ne commenceroit que du moment que vous auriez gouſté le fruit, & il ne viendroit que du ſentiment que le fruit même auroit excité.

Vous direz, que ce penchant ſeroit plus fort qu'il n'auroit été ſans le miracle precedent. Je le veux. Le miracle ſerviroit alors de quelque choſe, il rendroit l'inclination pour le fruit plus forte; & je le conçois poſſible. Je conçois, dis-je, que Dieu peut exciter dans l'ame le ſentiment d'une choſe materielle, ſans l'action ou ſans la preſence de la choſe materielle, & ſans accompagner ce ſentiment d'aucune idée qui faſſe connoiſtre la choſe. (Nous verrons tout-à-l'heure ſi on en peut dire autant des choſes ſpirituelles) Mais vous avoüerez toûjours, que juſqu'à ce que cette choſe materielle

ſoit

ſoit connuë, le ſentiment miraculeux ne produira aucun penchant vers elle.

La ſeule action immediate ne produit que le ſeul ſentiment ſans aucune connoiſſance d'objet; ou bien ce ſeroit à cet égard une revelation immediate.

Donc le ſeul ſentiment & la ſeule action immediate ne produit aucun penchant vers l'objet.

Encore un argument contre *l'efficace* du ſentiment dont parle Mr. Jurieu : & puis nous parlerons du ſentiment même.

Un ſentiment ne ſçauroit faire pencher l'ame vers un objet dont il n'eſt pas le ſentiment.

Le ſentiment dont parle Mr. Jurieu n'eſt pas le ſentiment de l'objet dont il s'agit.

Donc il ne ſçauroit faire pencher l'ame vers cet objet.

Il n'y a que la Mineure qui ait beſoin de preuve: la voicy. Tout le monde ſçait ce que c'eſt que ſentir un objet. On ſçait que c'eſt *appercevoir un objet, ou par l'entendement, ou par l'imagination, ou par la faculté de ſentir.* On ſçait que c'eſt *avoir cet objet preſent à l'une de ces trois facultés*; ou du moins, *croire qu'il eſt preſent à l'une d'elles, & qu'elle en eſt touchée.* Quiconque dit, *Je ſens un tel objet*; il faut neceſſairement que cet objet luy paroiſſe de quelque maniere. S'il ne luy paroiſſoit point du tout, il ne parleroit que du ſentiment, & point du tout de l'objet, ni n'en pourroit parler. Il diroit, J'ay un ſentiment agrea-

ble, ou desagreable, qui approche du sentiment d'une telle ou d'une telle chose: mais la cause ou l'objet de ce sentiment ne me paroist point, je ne l'apperçois point.

Or on ne sçauroit sentir ni appercevoir un objet que par luy-même, ou par son image, par quelque chose qui le represente, & que l'on prenne pour luy. L'action immediate toute seule dont parle Mr. Jurieu, ne presente ni objets, ni images d'objets, ni rien qui les represente; autrement elle seroit un enthousiasme & une revelation immediate. Donc le sentiment qu'elle produit n'est pas le sentiment des objets dont il s'agit: du moins l'ame ne le connoist point pour tel; ce n'est qu'un sentiment dont elle n'apperçoit ni la cause, ni l'objet, & qui par consequent ne sçauroit la faire pencher vers aucun objet, tant qu'on le considerera seul, & qu'on ne supposera point que l'objet vienne au secours.

Ouy, direz-vous: mais si-tost que l'objet sera presenté, l'inclination & la determination qu'il produira dans la volonté sera incomparablement plus forte & plus prompte qu'elle n'auroit été, si ce sentiment n'avoit precedé. Peut-être même que l'objet seroit presenté inutilement sans cela.

Il me suffit pour le present que vous reconnoissiez, que *l'action immediate seule*, dont parle Mr. Jurieu, *ne sçauroit produire aucun penchant au bien, qui vienne prendre la place du penchant au mal qui vient de la chair & du corps*: & même qu'elle

qu'elle ne ſçauroit ôter ce penchant au mal; puis qu'*agir ſur l'ame*, n'eſt pas agir ſur le corps; & que les mêmes mouvemens demeurans dans le corps, il faut par les loix de l'union de l'ame avec le corps, que l'ame ait toûjours les mêmes penſées à l'occaſion des mêmes mouvemens, tandis qu'il ne luy viendra point d'ailleurs d'idées ni de connoiſſances qui luy donnent un penchant contraire à celuy du corps, & plus fort que celuy du corps.

CHAPITRE II.

Examen plus particulier du ſentiment de plaiſir *dont parle Mr. Jurieu, où l'on cherche ſi ce ſentiment eſt poſſible, &* ſi les choſes ſpirituelles ſe peuvent ſentir autrement que par la connoiſſance.

MAis examinons à cette heure *ce ſentiment même*, qui precede la preſentation de l'objet, & qui pourroit peut-être ſervir, dites-vous, lors que l'objet ſeroit preſenté. Voyons ſi c'eſt une choſe qu'on puiſſe concevoir comme poſſible, & ſi ce n'eſt point un être de raiſon.

Vous remarquerez d'abord, que quoy que je vienne de prouver qu'une ame qui a ce ſentiment tout ſeul, ne puiſſe dire, *J'ay un ſentiment des objets ſpirituels & celeſtes*, parce qu'il ne luy découvre point d'objets: cela n'empêche pas, ſi ce ſentiment eſt quelque choſe, qu'il ne ſoit *en luy-même un ſentiment des choſes ſpirituelles*. Comme ſi je n'avois jamais mangé d'abri-

cot; & que Dieu ſans me faire connoiſtre ce fruit, en excitaſt en moy le gouſt, quoy que je ne puſſe dire, *J'ay le gouſt d'un abricot*; il ſeroit pourtant vray que le gouſt que je ſentirois ſeroit en luy-même le gouſt d'un abricot.

Cela poſé, je vous demande ſi les choſes ſpirituelles ſe peuvent ſentir autrement que par la connoiſſance? ſi on peut les ſentir ſans les connoiſtre, auſſi-bien que les choſes materielles? C'eſt là juſtement la ſeptiéme Propoſition combatuë par Mr. Jurieu. Elle eſt conceuë en ces termes: *Le ſentiment des choſes ſpirituelles n'eſt autre choſe que la connoiſſance des choſes ſpirituelles.*

Tout ce qu'il dit pour combatre cette propoſition revient à cecy: *Que Dieu peut agir ſur le corps, & le diſpoſer à la ſanctification.* Et c'eſt ce que perſonne ne nie. Cela ne contredit en aucune maniere à la propoſition contre laquelle il ſe déclare. *Donner un ſentiment des choſes ſpirituelles, & diſpoſer le corps à la ſanctification*, ſont deux choſes fort differentes. Le ſecond ſe peut faire ſans connoiſſance, mais non pas le premier.

Il dit que cette propoſition *ruine l'operation du Saint Eſprit dans les enfans.* Cela n'eſt point vray. Elle nie bien que les enfans ayent le ſentiment des choſes ſpirituelles: mais cela ne nie point que le Saint Eſprit les diſpoſe dès le ventre à avoir ce ſentiment lors qu'ils ſeront parvenus en âge de raiſon, & qu'ils ſeront devenus capables de

ce

ce ſentiment. Mr. Jurieu fait un ſophiſme perpetuel, en changeant le mot de *ſentiment* en celuy *d'impreſſion*. Le ſentiment eſt le propre de l'ame ſeule. L'impreſſion ſe fait dans le corps, auſſi-bien que dans l'ame; & elle ſe peut communiquer également du corps à l'ame, & de l'ame au corps.

Il demeure d'accord, que *ſentir la verité*, & *connoiſtre la verité*, c'eſt la même choſe: mais il pretend que ce n'eſt pas la queſtion, & qu'il s'agit de ſçavoir, *Si Dieu peut donner des impreſſions & des penchans à l'ame vers les choſes ſpirituelles precedemment à la connoiſſance.*

Sur cela je dis premierement, que la propoſition qui luy ſert de texte n'eſt pas conceuë en ces termes; & que puis qu'il a deſſein de la combatre, il ne la doit pas changer. Je vous l'ay rapportée tout-à-l'heure dans les mêmes termes dans leſquels Mr. Jurieu la rapporte luy-même. Il y a bien de la difference entre ſçavoir, *Si le ſentiment des choſes ſpirituelles n'eſt rien autre choſe que la connoiſſance des choſes ſpirituelles*; & ſçavoir, *Si Dieu peut donner des impreſſions & des penchans à l'ame vers les choſes ſpirituelles precedemment à la connoiſſance.*

Je dis en ſecond lieu, que ſi par ces *impreſſions* & par ces *penchans* il entend des impreſſions corporelles & des penchans corporels, qui du corps ſe communiquent à l'ame: ceux contre qui il écrit n'ont jamais nié que Dieu ne puiſſe donner, & ne

donne effectivement de pareilles impreſſions & de pareils penchans vers les choſes ſpirituelles (principalement vers la vertu) *precedemment à la connoiſſance.*

Je dis en troiſiéme lieu, que ſi par *ces impreſſions & ces penchans vers les choſes ſpirituelles*, il entend des impreſſions & des penchans que Dieu donne à l'ame *immediatement*, & non pas par le corps; s'il ne parle que de ce qui ſe peut faire dans l'ame ſeule, ſans agir ſur le corps: il auroit dû éviter le mot de *penchant*; puis qu'il eſt ſi clair, comme je vous l'ay fait voir, que l'ame ſeule ne ſçauroit recevoir de penchant ſans la connoiſſance, vers quelque objet que ce ſoit, non pas même vers les choſes materielles, quoy qu'elle puiſſe ſentir celles-cy ſans les connoiſtre.

Enfin je dis, que s'il parle de l'ame ſeule, & non du corps, quand il auroit mis le mot de *ſentimens* en la place de celuy de *penchans*, & qu'il auroit demandé ſimplement, *Si Dieu peut donner à l'ame des impreſſions & des ſentimens des choſes ſpirituelles precedemment à la connoiſſance:* je ne balancerois pas à luy répondre, que cette choſe-là n'eſt pas du nombre de celles que je conçois que Dieu peut faire. Je ne ſçay même ſi je ne pourrois pas dire, qu'elle eſt du nombre de celles que je conçois que Dieu ne peut faire, comme ſont les choſes qui ſe détruiſent elles-mêmes: par exemple, que je ſois, & que je ne ſois pas; que je ſente, & que je ne ſente pas; que je connoiſſe,

noiſſe, & que je ne connoiſſe pas une même choſe en même temps.

Les choſes ſpirituelles ſont toutes renfermées dans ces deux idées generales, *la verité*, & *la vertu*. A l'égard de la *verité*, la queſtion eſt decidée par Mr. Jurieu même. Il demeure d'accord, comme je viens de vous le dire, art. 56. que *ſentir la verité*, & *connoiſtre la verité*, c'eſt la même choſe.

A l'égard de la *vertu*, pour ne m'étendre pas ſans neceſſité, je n'examine point ſi on en peut avoir pluſieurs ſentimens. Il ne s'agit icy que d'un *ſentiment de plaiſir*. Ainſi la queſtion ſe reduit à ſçavoir, *Si Dieu peut donner à l'ame un ſentiment doux & agreable de la vertu precedemment à la connoiſſance de la vertu* : ou ce qui eſt la même choſe, *Si l'ame eſt capable de trouver du plaiſir dans la vertu ſans la connoiſtre.*

Que dites-vous à cela? J'ay ſouvent ouï dire, qu'une queſtion miſe en ſon jour eſt plus qu'à demy reſoluë; parce que la raiſon apperçoit d'abord de quel coſté elle doit pencher. Remarquez bien qu'il ne s'agit pas de ſçavoir, *Si le corps peut être ſi bien diſpoſé, que tous ſes mouvemens ne portent la volonté de l'ame qu'à des actions bien reglées, ſans que l'ame de ſon coſté reçoive aucune connoiſſance par d'autres voyes.* Je croy cela fort poſſible, & je conçois qu'en ce cas-là les actions bien reglées pourroient exciter dans l'ame un ſentiment de plaiſir, ſemblable en quelque ſorte à celuy que les

actions déreglées y excitent aujourdhuy, ſans que l'ame connuſt la nature des unes ſous l'idée d'actions vertueuſes, ni des autres ſous l'idée d'actions vicieuſes, ſans avoir fait de reflexion ſur la difference qu'il y a entre le *vice* & la *vertu*, c'eſt-à-dire, ſans connoiſtre proprement ni ce que c'eſt que vice, ni ce que c'eſt que vertu. Elle pencheroit vers les actions bien reglées, non parce qu'elle ſçauroit que ce ſont des actions vertueuſes, mais parce qu'elle y trouveroit du plaiſir: & elle ne pencheroit point vers les actions déreglées, non parce qu'elle connuſt qu'elles ſeroient vicieuſes & criminelles, mais parce qu'elle n'y trouveroit aucun plaiſir.

Tout de même que dans l'état où eſt le corps aujourd'huy, l'ame ſans refléchir ni ſur l'idée de vice, ni ſur l'idée de vertu, penche vers les actions déreglées, non parce qu'elles ſont criminelles, mais parce qu'elles ſont agreables; & ne penche point vers les bonnes actions, non parce qu'elles ſont vertueuſes, mais parce qu'elles ſont contraires aux autres qui le touchent d'un plaiſir plus ſenſible. Perſonne aſſeurément n'aime le peché parce qu'il eſt criminel, mais parce qu'il eſt agreable: & perſonne n'a de haine ni d'indifference pour la vertu parce qu'elle eſt vertu, mais parce qu'elle touche moins ſenſiblement. Si vous voulez me permettre de dire la même choſe en termes d'Ecole, On n'aime pas *la forme* du peché, on n'en aime que *la matiere*.

De

De même il pourroit arriver, le corps étant bien diſpoſé, qu'on aimeroit la matiere de la vertu, ſans en connoiſtre la forme; & qu'on prendroit du plaiſir à de certaines actions, ſans ſçavoir que ce ſeroient des actions vertueuſes.

Mais il s'agit icy de l'ame ſeule. Il s'agit d'une action qui tombe immediatement ſur l'ame, & qui ne touche point au corps. Il ne s'agit pas d'un ſentiment de plaiſir corporel qui vienne par le corps, mais d'un ſentiment de plaiſir purement ſpirituel, d'un ſentiment que l'ame pourroit avoir quand elle ne ſeroit pas unie au corps. Je vous demande donc, *ſi l'ame peut avoir de la vertu un ſentiment agreable, mais purement ſpirituel, ſans connoiſtre la vertu?*

Par *un ſentiment purement ſpirituel de la vertu*, j'entens un ſentiment de la vertu *formelle*, de la vertu *entant que vertu*, & non pas de ce que j'ay appellé la matiere de la vertu. Et ce doit auſſi être la penſée de Mr. Jurieu.

Car s'il n'entendoit autre choſe, ſinon que *ſans que l'ame connuſt formellement la vertu, Dieu pourroit luy faire ſentir par une action immediate le même plaiſir qu'elle ſentiroit dans des actions bien reglées, ſi ſon corps étoit bien diſpoſé*; s'il vouloit dire ſimplement, qu'un ſentiment qui ſe peut produire dans l'ame *precedemment à la connoiſſance de la vertu formelle*, & qui s'y peut produire à l'occaſion du corps, s'y peut produire auſſi ſans que le corps en ſoit l'occaſion: tout le monde en demeureroit d'ac-

d'accord. Mais on seroit en droit de luy dire, qu'il n'a aucune certitude qu'il s'y produise en effet, *sans que le corps en soit l'occasion:* puis que rien n'empêche de concevoir qu'il s'y produise à l'occasion du corps; & que nous ne sommes pas obligés de croire, que ce qu'il regarde comme un effet d'une action immediate sur l'ame, ne soit pas une suite d'une action sur le corps, & n'ait pas été produit dans l'ame à l'occasion du corps.

En un mot, par le sentiment de plaisir que la Grace repand immediatement dans la volonté, Mr. Jurieu a dessein de nous faire concevoir l'effet d'une action *extraordinairement* immediate, (ce n'est pas qu'il se serve de ce terme, mais je le croy propre à expliquer sa pensée) c'est-à-dire, d'une action qui n'est pas immediate à la maniere ordinaire selon laquelle Dieu agit immediatement dans tout l'Univers à l'occasion des causes secondes, & selon laquelle il produit les sentimens dans l'ame à l'occasion des mouvemens du corps. S'il ne parloit que d'une action immediate à cet égard, je ne m'y opposerois pas, pourvû qu'il n'en fist pas un article de foy. Mais il parle d'une espece d'action immediate que Dieu ne déploye point dans le cours ordinaire de la nature, & par laquelle il agit sur l'ame *sans la presence d'aucune cause occasionnelle*, c'est-à-dire, sans la presence d'aucun objet & d'aucun mouvement du corps.

Il faut donc necessairement qu'il parle d'un effet, *qui en suivant les loix que Dieu s'est*

s'eſt preſcrites, ne puiſſe ſe produire à l'occaſion du corps. Et par conſequent il ne parle pas de ce ſentiment de plaiſir que l'on pourroit gouſter dans les bonnes actions, ſans connoiſtre formellement la vertu, ſi le corps étoit bien diſpoſé. Par conſequent encore, il parle *d'un ſentiment purement ſpirituel de la vertu, d'un ſentiment de la vertu formelle, de la vertu entant que vertu, & entant qu'elle eſt une choſe purement ſpirituelle*, dont le ſentiment ne ſe peut exciter à l'occaſion d'une cauſe materielle.

(Et en effet la propoſition qu'il combat parle expreſſément *des choſes ſpirituelles*, & elle ne parle que de ces choſes-là. Elle ne parle nullement de toutes les ſenſations, qui quoy que ſpirituelles à certain égard, entant que modifications de l'ame; ſont corporelles à un autre égard, entant qu'elles dependent du corps, & qu'elles ſe produiſent à l'occaſion de ſes mouvemens.)

Or un pareil ſentiment de la vertu, qui ſoit en même temps un ſentiment doux & agreable, peut-il ſe produire dans l'ame *precedemment à la connoiſſance de la vertu*? Peut-il même ne dependre pas uniquement de cette connoiſſance?

L'état de la queſtion eſt enfin ſuffiſamment éclaircy, ce me ſemble. Vous le voyez, il s'agit de ſçavoir, *Si la vertu entant que vertu, & entant qu'elle eſt purement ſpirituelle, eſt une choſe dont l'ame puiſſe avoir un ſentiment agreable ſans la connoiſtre.*

Elle peut en avoir un ſentiment agreable

ſans

ſans connoiſtre *le nom de vertu:* les noms ne ſont rien. Mais le peut-elle ſans connoiſtre la choſe? Peut-elle avoir un ſentiment de la vertu entant que vertu, *ſans ſçavoir que ce ſentiment eſt un ſentiment de la vertu?* Je ne veux pas dire, ſans ſçavoir que la choſe dont elle a un ſentiment *s'appelle vertu*; mais, ſans ſçavoir que la choſe dont elle a un ſentiment, eſt une choſe belle & excellente en elle-même, juſte, honneſte, conforme à la nature de Dieu & à la droite raiſon.

Je ne dis pas non plus, ſans ſçavoir cela *parfaitement*; mais, ſans le ſçavoir *à proportion du ſentiment qu'elle a de cette choſe.* Le plaiſir qu'elle trouve dans ce ſentiment peut-il venir d'ailleurs que de cette connoiſſance? Ce ſentiment agreable & cette connoiſſance ſont-ce deux choſes differentes? Peut-on les ſeparer, je dis même par la penſée? Peut-on concevoir poſitivement qu'elles exiſtent l'une ſans l'autre? Si l'ame ſçait que le ſentiment *qu'elle a de la vertu entant que vertu, eſt un ſentiment de la vertu*, & qu'en même temps ce ſentiment luy ſoit agreable; peut-elle ne pas ſçavoir pourquoy elle y trouve du plaiſir, & ce que c'eſt qu'il y a d'agreable dans la vertu?

On demeurera d'accord qu'un plaiſir qui conſiſte dans un ſentiment ſpirituel de la vertu, eſt un plaiſir purement ſpirituel. Ce plaiſir *purement ſpirituel* peut-il tenir quelque choſe du plaiſir aveugle? Peut-il approcher de la nature du plaiſir machinal, qui nous vient d'un mouvement du corps, & dont nous ignorons la raiſon & la maniere,

niere, ne pouvant dire comment il nous vient en conſequence de ce mouvement ? Il me ſemble que ce plaiſir purement ſpirituel dont il s'agit ne ſçauroit être qu'un plaiſir *purement & abſolument raiſonnable*, un plaiſir dont nous voyons les raiſons & les cauſes, & qui n'eſt grand qu'à proportion de ce que nous les voyons.

La connoiſſance de la vertu precede neceſſairement l'amour de la vertu.

Or un ſentiment agreable que l'on ſçait eſtre un ſentiment de la vertu même, produit neceſſairement & immediatement par luy-même un amour de la vertu qui luy eſt proportionné.

Donc un ſentiment agreable, que l'on ſçait eſtre un ſentiment de la vertu même, eſt neceſſairement ou precedé, ou accompagné de la connoiſſance de la vertu.

Je ne voy pas même que l'on puiſſe s'empêcher de concevoir que ce ne ſont pas deux choſes differentes en elles-mêmes, & qu'elles ne different que ſelon noſtre maniere de concevoir. Mais ſi noſtre penſée les diſtingue, c'eſt ſans les ſeparer: elle regarde la connoiſſance comme la cauſe, & le ſentiment agreable comme l'effet.

Si après cela quelqu'un de la Secte de Mr. Jurieu ſoûtenoit, (contre ce que je ſuppoſe dans ma Mineure) que l'ame peut avoir un ſentiment agreable de la vertu même, ſans ſçavoir que ce ſoit un ſentiment de la vertu; ou qu'elle peut ſçavoir que c'eſt un ſentiment de la vertu, ſans ſçavoir ce que c'eſt que vertu; (non pas ce que c'eſt que

le

le nom, mais ce que c'eſt que la choſe) tout de même qu'on peut avoir le gouſt d'un abricot, ſans connoiſtre diſtinctement la nature de ce fruit, ſes proprietés, & de quelles parties il eſt compoſé : je le renvoyerois à ſa conſcience pour la conſulter là-deſſus, pour ſe demander à luy-même, ſi la comparaiſon eſt juſte, ſi la choſe eſt pareille, & s'il concevroit bien ce qu'il diroit.

Pour moy, je ne conçois pas que la vertu même puiſſe faire gouſter à noſtre ame un autre plaiſir ſpirituel, que celuy qui luy vient de trois conſiderations. I. De la conſideration de la nature même de la vertu & de ſon excellence. II. De la conſideration de l'amour & de l'attachement inviolable que Dieu a pour la vertu. III De la conſideration de noſtre intereſt & de noſtre bonheur propre, qui eſt attaché à la vertu. La premiere conſideration nous fait prendre du plaiſir à la vertu, & nous la fait aimer à cauſe d'elle-même ; la ſeconde, à cauſe de Dieu ; & la troiſiéme, à cauſe de nous-mêmes : à cauſe de nous-mêmes pour deux raiſons ; la premiere, parce qu'elle eſt la perfection & l'ornement de noſtre nature ; la ſeconde, parce que Dieu y a attaché noſtre bonheur phyſique, & que la foy & l'eſperance nous la font regarder comme le chemin infaillible d'une felicité éternelle. Toutes ces conſiderations ne ſe font point ſans idées, ſans reflexion & ſans connoiſſance. L'action immediate dont parle Mr. Jurieu, ne donne

aucune

aucune connoiſſance. Elle ne ſçauroit donc donner aucun ſentiment agreable purement ſpirituel de la vertu même entant que vertu: ou ſi elle donne quelque amour & quelque connoiſſance generale du bien ſpirituel, comme Mr. de Brais l'a dit; cette action étant immediate, eſt manifeſtement une revelation. *De Auxiliis.*

CHAPITRE III.

Où l'on examine, ſi le mouvement de noſtre ame vers les choſes ſpirituelles depend d'ailleurs que de la connoiſſance que Dieu nous en donne.

CE n'eſt pas l'opinion de Mr. Jurieu, que l'action immediate donne quelque connoiſſance. Cette conſequence fâcheuſe d'une *revelation immediate*, eſt ſans doute la cauſe qui l'empêche de la recevoir, & ce qui l'oblige à ſe declarer contre la VI. Propoſition qu'il examine dans le Traité dont je vous parle. Cette propoſition porte, que *Le mouvement de noſtre ame vers les choſes ſpirituelles depend uniquement de la connoiſſance que Dieu nous en donne.*

Mr. Jurieu avouë cette Propoſition à l'égard d'un mouvement diſtinct, & d une action deliberée.

Mais que veut dire cela? Peut-il y avoir un mouvement vers les choſes ſpirituelles, qui ne ſoit pas un mouvement diſtinct? Qu'entend-il par mouvement *indiſtinct*? Entend-il un mouvement ſi foible, qu'on

ne puisse distinguer si c'est un mouvement, ou si ce n'en est pas un? ou bien un mouvement si vague & si indeterminé, qu'on ne puisse distinguer s'il est tourné vers les choses spirituelles, ou s'il est tourné d'un autre côté? Je vous avouë que je n'y entens rien, & que je ne puis concevoir de mouvement vers les choses spirituelles, qui ne soit un mouvement distinct, & par consequent qui ne depende uniquement de la connoissance que Dieu nous donne de ces choses.

Ou ce mouvement indistinct, que Mr. Jurieu suppose, est un mouvement de l'ame, ou ce n'en est pas un. Si ce n'en est pas un; ce n'est pas de quoy il s'agit. Si c'en est un; ou il est tourné vers les choses spirituelles, ou il n'y est pas tourné. S'il n'y est pas tourné; ce n'est pas non plus de quoy il s'agit. S'il y est tourné; il est du nombre de ceux, qui de la confession de Mr. Jurieu dependent uniquement de la connoissance que Dieu nous donne des choses spirituelles.

Après cela, cette *action deliberée* dont il parle semble supposer qu'une action indeliberée peut estre vertueuse. Et cela se peut-il? Ne faut-il pas qu'un acte de vertu parte d'un principe libre, qu'il soit volontaire, que la volonté l'ait commandé? Il n'y a point de mouvement de nostre ame vers les choses spirituelles, (entant que spirituelles, c'est ainsi qu'on l'entend) qui ne soit un mouvement vertueux & une action loüable. Il n'y en a donc point qui ne soit

une

une action deliberée & volontaire, & par conſequent qui ne depende uniquement de la connoiſſance que Dieu nous donne des choſes ſpirituelles.

Mais Mr. Jurieu nie la même propoſition à l'égard de ce *ſentiment indeliberé, de ce plaiſir prevenant*, & de ce premier penchant vers les choſes ſpirituelles, qu'il a tâché d'établir en examinant la V. Propoſition. *Ce premier gouſt des choſes ſpirituelles*, dit-il en ce lieu, *n'eſt pas un mouvement* RAISONNABLE, *c'eſt-à-dire, un mouvement raiſonné & qui naiſſe de reflexion; c'eſt un ſentiment que la Grace imprime auſſi-toſt que l'objet Evangelique aborde l'entendement, avant que cet entendement ait été determiné par la volonté.*

De bonne foy, n'y auroit-il pas icy dequoy rire, ſi nous en étions d'humeur? La premiere fois que nous trouvons du gouſt aux choſes ſpirituelles, nous n'avons donc pas raiſon d'y en trouver, puis que ce premier gouſt n'eſt pas *un mouvement* RAISONNABLE? C'eſt donc un mouvement aveugle & machinal, comme celuy que nous avons des viandes & des liqueurs?

Mais *ce n'eſt pas un mouvement raiſonné & qui naiſſe de reflexion.*

Quand cela ſeroit, en eſt-il du gouſt de la verité & de la vertu Chrêtienne comme du gouſt des ſaveurs? Qui a jamais oüi dire que la premiere fois que l'on gouſte une propoſition évidente, ou une demonſtration; ce premier gouſt qu'on en a, ou qu'on y prend,

prend, ne ſoit pas un gouſt *raiſonnable?* Les gouſts portent les noms des facultés qui en ſont touchées, & qui ſont deſtinées à les recevoir & à en juger. La faculté de l'ame ſenſitive eſt la ſeule qui ſoit touchée du gouſt des viandes, & elle en eſt touchée ſelon que la langue & le palais ſont diſpoſés. La raiſon n'y peut rien; elle ne ſçauroit faire que la langue trouve doux ce qu'elle trouve amer. Ainſi ce gouſt ne peut s'appeller un mouvement raiſonnable; il ne peut porter que le nom de ſenſuel, de brute, de machinal, ſi vous voulez.

Mais au contraire, c'eſt la raiſon ſeule qui eſt touchée du gouſt des choſes ſpirituelles; il n'y a qu'elle qui ſoit capable de les ſentir & d'en juger; c'eſt elle qui en a le premier gouſt, auſſi-bien que le dernier: & par conſequent le premier, auſſi-bien que les ſuivans, doit s'appeller un mouvement, ou plûtoſt un ſentiment & un gouſt *raiſonnable*, quand même ce ne ſeroit pas un mouvement raiſonné, ni qui vinſt de reflexion.

Mais en ſecond lieu, il faut, ce me ſemble, n'avoir pas pris garde aux operations de l'eſprit, & ne les avoir pas examinées avec attention, pour dire que le premier gouſt des choſes ſpirituelles n'eſt pas un mouvement raiſonné, ou un ſentiment qui naiſſe de reflexion. On n'a pas beſoin d'attention pour ſentir la piqueure d'une épingle: mais on en a beſoin pour ſentir l'évidence de la plus évidente propoſition. D'où vient cela? C'eſt que l'ame n'a pas

beſoin

besoin de refléchir sur l'une, & qu'elle a besoin de refléchir sur l'autre.

Il y a peu de distractions & d'abstractions d'esprit qui nous puissent oster le sentiment de la douleur: mais il y en a une infinité qui pourroient nous empêcher de sentir l'évidence de cette verité, *Deux & deux sont quatre*, si quelqu'un nous la prononçoit, quoy que nous en entendissions tous les mots. Il arrive même tous les jours, que l'on retient les mots sans penser aux choses; qu'ensuite dès la premiere reflexion on voit clairement les choses, & que l'on reconnoist que les idées n'en avoient pas encore frappé l'esprit, parce qu'on n'y avoit pas fait de reflexion.

Il est vray qu'il y a des verités que nous avons examinées & reconnuës pour verités il y a si long-temps, que comme nous y avons toûjours acquiescé depuis sans hesiter, nous nous en sommes fait une coûtume, & nous croyons en sentir la verité, sans faire aucune reflexion; comme celle-là, par exemple, que *deux & deux font quatre*: mais cela vient de ce que le raisonnement est si-tost fait, que nous ne nous en appercevons pas. Il se peut faire aussi qu'on y acquiesce quelquefois sans y penser: & alors c'est la coûtume, plutost que le sentiment, qui agit.

Enfin il est constant, que nous n'avons veritablement senty que c'étoit une verité, que lors que nous l'avons examinée, que nous l'avons comparée aux notions communes, & que nous avons remarqué,

que la même choſe repetée deux fois eſt la double d'elle-même; que deux & deux ſont la même choſe repetée deux fois; & que quatre vaut deux & deux. Ce n'eſt qu'après avoir fait ces trois remarques, que nous avons conclu avec *ſentiment de verité*, que *deux & deux font quatre.*

Si les choſes ſpirituelles les plus ſimples & les plus naturellement connuës ne ſe ſentent proprement que par reflexion & par raiſonnement: comment celles qui ne ſont ni ſi ſimples, ni ſi évidentes, ſe pourront-elles ſentir ſans reflexion & ſans raiſonnement?

Remarquez de plus, que bien loin que le *premier gouſt des choſes ſpirituelles* ne naiſſe point du raiſonnement & de la reflexion, c'eſt manifeſtement celuy où l'un & l'autre ſont le plus abſolument neceſſaires.

Quand une fois les habitudes de la connoiſſance & de la ſainteté ſont formées & enracinées; quand ces deux choſes ſont comme paſſées en coûtume, on peut dire en quelque ſorte, qu'on n'a plus beſoin de raiſonnement ni de reflexion pour ſentir *la verité du Chriſtianiſme*, & *la ſainteté de ſes preceptes:* de même que nous ne croyons plus raiſonner, pour ſentir que deux & deux ſont quatre. Mais quand on n'a eu encore aucun gouſt, aucun ſentiment, aucune connoiſſance de ces deux choſes; comment peut-on commencer à les ſentir & à les gouſter, ſi ce n'eſt par l'étude, par la meditation, par le raiſonnement

nement & par la reflexion ? Pour moy, je ne comprens pas que le premier gouſt en puiſſe venir d'une autre maniere, lors qu'il ne vient point par revelation immediate.

CHAPITRE IV.

Où l'on prouve par les propres paroles de Mr. Jurieu, qu'il ne comprend pas, & qu'il ne croit pas luy-même ce qu'il a voulu nous faire croire juſqu'icy.

VOus allez voir que Mr. Jurieu ne comprend pas non plus que moy, que l'on puiſſe commencer à gouſter les choſes ſpirituelles avant que de les connoiſtre; & que quoy qu'il ait dit juſqu'icy, il ne peut au fonds s'empêcher de penſer, & de dire même, que le premier gouſt de ces choſes n'en precede point la connoiſſance.

Après avoir dit, que ce n'eſt pas un mouvement qui naiſſe de reflexion, il ajoute: *C'eſt un ſentiment que la Grace imprime auſſi-toſt que l'objet Evangelique aborde l'entendement, avant que cet entendement ait été determiné par la volonté.*

Il ne ſe peut rien de plus juſte ni de plus raiſonnable que cette propoſition. Premierement il eſt très-certain que la Grace imprime ce ſentiment, avant que l'entendement ait été determiné par la volonté; puis que jamais la volonté ne determine l'entendement, & que c'eſt elle au contraire qui eſt toûjours determinée ou par l'entendement, ou par le ſentiment. Vous direz que ce n'eſt pas ainſi que Mr. Jurieu l'en-

tend. Je le croy auſſi. Mais pourquoy ne pas donner un bon ſens aux paroles des gens, quand elles ſont capables de le recevoir?

En ſecond lieu, il n'eſt pas moins conſtant que la Grace imprime ce ſentiment, *auſſi-toſt* que l'objet Evangelique aborde l'entendement. J'admire ce terme *auſſi-toſt*. On ne pouvoit jamais s'exprimer plus heureuſement. Cela marque expreſſément, que la Grace n'imprime ce ſentiment, ni avant, ni après, mais preciſément *dans l'inſtant même* que l'objet Evangelique aborde l'entendement: dans le même ſens que l'on diroit, que le ſentiment de la lumiere s'imprime dans noſtre ame, *auſſi-toſt que les rayons du ſoleil abordent nos yeux*. En effet, ce ſentiment ne ſçauroit preceder d'un ſeul moment l'abord de l'objet Evangelique, que ce ne ſoit une Revelation immediate; & il eſt impoſſible qu'il ne naiſſe pas dans le même inſtant que l'objet Evangelique aborde l'entendement: parce que ce premier ſentiment des choſes ſpirituelles, & ce premier abord de l'objet Evangelique, ſont une même choſe; & que l'objet Evangelique ne ſçauroit aborder, c'eſt-à-dire, toucher l'entendement, que l'entendement ne le ſente & ne s'en apperçoive.

Enfin remarquez que Mr. Jurieu parle de l'abord de l'objet Evangelique *à l'entendement*, & non pas aux oreilles: c'eſt-à-dire, que la Grace n'imprime pas ce ſentiment, ce premier gouſt des choſes ſpirituel-

tuelles, lors que l'objet Evangelique n'a encore frappé que le dehors, qu'il n'eſt encore parvenu qu'aux oreilles; mais ſeulement lors qu'il a penetré juſqu'à l'entendement, & qu'il y eſt arrivé. Vous ſçavez ce que c'eſt que l'entendement; vous ſçavez que ce n'eſt rien du tout que l'intelligence, la comprehenſion, la faculté de connoiſtre. Ainſi dire *qu'un objet aborde l'entendement*, c'eſt dire *que l'ame commence à le comprendre, à en avoir l'intelligence*, en un mot *à le connoiſtre.*

Par conſequent le premier gouſt des choſes ſpirituelles ne precede pas la connoiſſance; au contraire il en eſt une dependance & une ſuite neceſſaire. A conſiderer l'ordre du temps, il faut toûjours dire avec Mr. Jurieu, que l'un commence *auſſitoſt* que l'autre. On ne ſçauroit concevoir aucun moment de temps entre le premier gouſt & la premiere connoiſſance, ou entre la premiere connoiſſance & le premier gouſt; non plus qu'on n'en ſçauroit concevoir entre l'attouchement d'un charbon, & le ſentiment de la bruſlure. Mais à conſiderer l'ordre de nature & de cauſalité, c'eſt-à-dire, l'ordre que l'on conçoit neceſſairement entre les cauſes & les effets; comme nous concevons neceſſairement la cauſe avant l'effet, le toucher du charbon avant la brûlure: nous ne ſçaurions de même nous empêcher de concevoir le premier abord de l'objet à l'entendement, la premiere connoiſſance de l'objet, avant le premier gouſt des choſes ſpirituelles.

Penſez bien, je vous prie, à ces dernieres paroles que je viens de citer de Mr. Jurieu, & aux remarques que j'y viens de faire. Donnez vous la peine de les relire, s'il en eſt beſoin ; & puis comparez un peu *la theſe* de Mr. Jurieu avec la *preuve*, ou ſi vous voulez, avec l'explication de cette theſe.

Theſe de Mr. Jurieu.

Sa theſe c'eſt : Que le premier gouſt des choſes ſpirituelles ne depend pas uniquement de la connoiſſance que Dieu nous en donne.

C'eſt encore : Que Dieu peut donner des impreſſions & des penchans à l'ame vers les choſes ſpirituelles precedemment à la connoiſſance.

Explication qu'il y donne luy-même.

L'explication de ſa theſe, c'eſt : Que le premier gouſt des choſes ſpirituelles eſt un ſentiment que la Grace imprime, auſſi-toſt que l'objet Evangelique aborde l'entendement.

C'eſt-à-dire en termes équivalens : Que le premier gouſt des choſes ſpirituelles ne precede pas la premiere connoiſſance de ces choſes, & que c'eſt un ſentiment que la Grace n'imprime, que lors que Dieu nous a donné la premiere connoiſſance de l'objet Evangelique.

Qu'appelle-t on des propoſitions contradictoires, ſi ce n'en ſont pas là ? A vôtre avis, cette explication ne renverſe-t-elle pas les deux theſes precedentes ? Et afin que vous ne croyiez pas que cette gloſe ſoit de moy, & que je donne encore icy, comme tantoſt, un autre ſens aux paroles

de Mr. Jurieu, que celuy qu'elles ont dans ſon eſprit: voicy les ſiennes propres que je vous rapporte. Après avoir dit que le premier gouſt des choſes ſpirituelles n'eſt pas un mouvement raiſonnable, & que c'eſt un ſentiment que la Grace imprime, auſſi-toſt que l'objet Evangelique aborde l'entendement; il ajoûte, *qu'il conſent neanmoins qu'on appelle ce premier mouvement* RAISONNABLE. Entre les raiſons qu'il en allegue, celle-cy eſt la principale: *Parce*, dit-il, *qu'il naiſt de la connoiſſance de l'entendement, c'eſt-à-dire, de ce que l'entendement* PASSIF A RECEU *l'objet Evangelique*, L'A CONNU, L'A CONÇÛ, *& a commencé à y découvrir* LA LUMIERE *de la verité. Car*, continuë-t-il, *il eſt toûjours vray que*, Ignoti nulla cupido.

Qu'en dites-vous? A-t-il bonne grace après cela de venir combatre la VII. Propoſition dont je vous ay parlé, & de ſoûtenir, que *Dieu peut donner à l'ame des penchans vers les choſes ſpirituelles precedemment à la connoiſſance*? Lors que j'ay dit tantoſt, que Mr. Jurieu ne ſe contredit pas en termes formels, ay-je eu tort d'ajoûter expreſſément la reſerve, *toûjours*?

Quel moyen de le ſauver de cette contradiction? Dira-t-on que dans un endroit il parle du mouvement ou du ſentiment de la volonté, & dans l'autre de celuy de l'entendement; & que ce n'eſt que pour celuy-cy qu'il tient la connoiſſance neceſſaire? On ne donnera pas cette réponſe, quand on aura remarqué au commencement de

l'examen de la V. Propoſition, les deux principes qu'il poſe, & qu'il poſe avec beaucoup de raiſon.

Le premier, Que l'ame étant très-ſimple, l'entendement & la volonté ne ſont point proprement deux choſes differentes, mais une même ame, à qui l'on donne des noms differens ſelon ſes differentes proprietés. Elle entend; on l'appelle Entendement. Elle veut; on l'appelle Volonté. Mais on ne peut pas diſtinguer en elle deux ſujets diſtincts capables de mouvemens, de penchans, de deſirs, de ce qui s'appelle *cupido*. L'ame eſt parfaitement une; & c'eſt cette ame parfaitement une qui penche & qui deſire, & qui ne ſçauroit pencher ni deſirer ſans la connoiſſance des choſes ſpirituelles, ſi Mr. Jurieu a raiſon, comme il a ſans-doute, de dire *qu'il eſt toûjours vray, que Ignoti nulla cupido.*

Son ſecond principe c'eſt, Que le pouvoir ou la faculté que l'ame a d'entendre & de comprendre, eſt un pouvoir purement paſſif, & nullement actif. C'eſt la ſimple capacité qu'elle a de recevoir des idées, & ce n'eſt point du tout une capacité d'agir, de ſe mouvoir, de deſirer. Si-toſt qu'on parle de cette derniere capacité de l'ame, de la capacité ou de la puiſſance d'agir, de ſe mouvoir, de deſirer; on ne parle plus de l'entendement, on parle de la volonté.

S'il eſt donc *toûjours vray*, qu'on ne ſouhaite point ce qui eſt inconnu, comme Mr. Jurieu nous le dit à preſent; s'il eſt vray *que le premier mouvement vers les*

choſes ſpirituelles naiſſe de la connoiſſance de l'entendement paſſif, c'eſt-à-dire, de ce que l'entendement (qu'il appelle *paſſif*, à cauſe que les Scolaſtiques donnent à la volonté le nom d'entendement practique) *a receu l'objet Evangelique, l'a connu, l'a conçû, & a commencé à y découvrir la lumiere de la verité:* il eſt vray auſſi, que tout mouvement & tout deſir de la volonté eſt precedé de la connoiſſance de l'entendement; puis qu'il n'y a aucun mouvement, ni aucun deſir qui ne ſoit dans la volonté, & aucune connoiſſance qui ne ſoit dans l'entendement: il eſt vray encore, que la volonté dépend de l'entendement: il eſt vray enfin, *que le mouvement de noſtre ame vers les choſes ſpirituelles depend uniquement de la connoiſſance que Dieu nous en donne;* & que Mr. Jurieu, au lieu de renverſer cette Propoſition, l'a établie & l'a confirmée de la maniere du monde la plus forte & la plus directe.

Dira-t-on que Mr. Jurieu ne nie pas que ce mouvement depende de la connoiſſance; mais ſeulement qu'il en depende *uniquement*?

I. Il faudra toûjours confeſſer qu'il a tort de vouloir après cela nous donner à entendre, que Dieu peut donner des impreſſions & des penchans à l'ame vers les choſes ſpirituelles *precedemment à la connoiſſance.*

II. De quelle autre cauſe fera-t-il dependre ce mouvement? D'un plaiſir qui accompagnera, & qui aura même prevenu la connoiſſance? Je croy vous avoir convain-

cu qu'un pareil plaisir, qui soit un sentiment de la vertu, qui soit purement spirituel, & qui ne naisse pas de la connoissance de la vertu, est une pure chimere : outre que, de ce que Mr. Jurieu dit en ce lieu, il s'ensuivroit toûjours que ce plaisir, tant qu'il demeureroit seul, & qu'il ne seroit pas suivy de la connoissance, ne pourroit donner à l'ame aucun mouvement vers les choses spirituelles: qu'ainsi on auroit toûjours droit de dire: que son mouvement vers les choses spirituelles depend *uniquement* de la connoissance que Dieu nous en donne, puis qu'elle ne commence à en avoir, que du moment que Dieu commence à nous faire connoistre ces choses: & qu'il n'a pas eu droit de decider pour l'affirmative la question, *Si Dieu peut donner des impressions & des penchans à l'ame vers les choses spirituelles precedemment à la connoissance.*

On dira peut-être, que le *penchant* & le *mouvement* ne sont pas la même chose; & que quoy que le mouvement de l'ame & de sa volonté depende de la connoissance, un simple penchant peut bien n'en dependre pas. Mais cela ne se peut dire. En voicy la raison. L'ame, c'est-à-dire, la volonté de l'ame, est essentiellement & necessairement en mouvement, elle y est par sa nature, elle ne sçauroit cesser d'y être sans cesser d'être; puis que son mouvement en general n'est autre chose que l'amour du bien & de la felicité en general; & qu'il est impossible que l'ame cesse d'aimer le bonheur & la felicité.

Deſorte que quand on parle de *donner du mouvement à l'ame vers les choſes ſpirituelles*, le mot de mouvement ne ſignifie en cet endroit que *determination de mouvement*. Cela veut dire, determiner ou tourner vers les choſes ſpirituelles le mouvement naturel & eſſentiel de l'ame, luy faire chercher ſon bonheur dans les choſes ſpirituelles, en luy faiſant connoiſtre que c'eſt là qu'il ſe trouve. Or vous ſçavez que dans une choſe qui ſe meut actuellement, le penchant vers un but, & le mouvement vers ce but, ne ſont qu'une même choſe. On peut faire pencher un corps en repos vers un lieu, ſans faire qu'il ſe meuve actuellement vers ce lieu. Mais d'un corps qui ſe meut actuellement, & dont on ne ſçauroit arreſter le mouvement, la moindre modification qui le fera pencher vers un lieu, fera qu'il ſe mouvra actuellement vers ce lieu-là. Puis donc qu'il eſt impoſſible d'arreſter le mouvement de l'ame ſans l'aneantir, on ne ſçauroit la faire pencher vers les choſes ſpirituelles, ſans faire qu'elle ſe meuve actuellement vers les choſes ſpirituelles: & ſi ſon mouvement, ou plûtoſt la determination de ſon mouvement depend de la connoiſſance, ſon penchant en depend auſſi, puis que ce n'eſt qu'une même choſe. On ne laiſſe pas de ſe ſervir du mot de *penchant*, & de le diſtinguer d'avec la determination pleine & entiere. Mais la difference qu'on y conçoit, ne vient que de la difference des degrés de connoiſſance. Une connoiſſance claire & certai-

ne produit une determination pleine. Une connoissance meslée d'incertitude, de soupçons & de doutes, ne produit que quelque penchant. Mais ce penchant, quel qu'il soit, est toûjours proportionné à la connoissance, & il en est toûjours precedé.

Dira-t-on que Mr. Jurieu n'a pas dessein de nier que le mouvement depende de la connoissance; mais seulement, que *la connoissance même depende de la seule proposition de l'objet Evangelique*; parce qu'elle depend aussi d'une grace qui prepare l'entendement à le recevoir?

Mais qui doute de cela? Si c'étoit là sa pensée, il devoit le dire; on en seroit demeuré d'accord. Si j'allois nier à un Philosophe, que le sentiment de la lumiere depende uniquement de la reception des rayons du Soleil dans les yeux, parce que j'entendrois que ce sentiment depend aussi de l'action de Dieu par laquelle il a formé les yeux, ou par laquelle il les a gueris: ma chicane seroit-elle de bonne grace?

Voilà toutes les réponses qui me peuvent venir dans l'esprit, & je n'en trouve aucune bonne.

Cependant Mr. Jurieu choisit la seconde que j'ay exprimée, avant que d'avoir remarqué que ce fust la sienne. Je voy presentement qu'il en veut au mot d'*uniquement*, & que c'est par là qu'il pretend se sauver de contradiction. Après avoir dit, qu'il est toûjours vray, que *Ignoti nulla cupido*, il donne à entendre que cette connoissance de l'entendement passif ne suffit

pas

pas pour determiner l'entendement pratique. Cela veut dire en termes ſimples, que la connoiſſance de l'entendement ne ſuffit pas pour determiner la volonté ; ou plûtôt, ſelon les idées de Mr. Jurieu, que la connoiſſance de l'entendement ne ſuffit pas pour faire que la volonté determine l'entendement, & qu'elle luy ordonne de juger des choſes ſpirituelles conformément à la connoiſſance qu'il en a receuë. En un mot, pour exprimer ſa penſée d'une maniere encore plus ſimple & plus intelligible, cela veut dire, que la ſeule connoiſſance des choſes ſpirituelles ne ſuffit pas à l'ame pour faire qu'elle en juge bien, qu'elle les aime, & qu'elle s'y porte, ſi elle n'eſt ſoûtenuë & fortifiée d'un *plaiſir prevenant*, qui concoure avec elle pour determiner l'ame de ce côté-là.

Les repliques que j'ay dêja faites à cette réponſe ſuffiſent pour la renverſer. Cependant j'y en ajoûteray encore deux, dont voicy la premiere. Mr. Jurieu nous a dit poſitivement, que quoy que ce plaiſir prevenant, ce premier gouſt des choſes ſpirituelles, ne ſoit pas ſelon luy un mouvement raiſonné ; c'eſt pourtant un mouvement *qui naiſt de la connoiſſance de l'entendement*. De là je conclus, que l'on peut donc dire du moins de ce *premier mouvement indeliberé*, qu'il *depend* UNIQUEMENT *de la connoiſſance*. D'autre côté Mr. Jurieu nie, que le mouvement de l'ame vers les choſes ſpirituelles depende *uniquement* de la connoiſſance que Dieu nous en donne.

Il faut donc, dis-je en moy-même, que ce mouvement qui ne depend pas uniquement de la connoissance, soit le mouvement *distinct, deliberé & raisonné*, opposé au premier, qui est indeliberé & non raisonné. Mais là-dessus je me souviens que Mr. Jurieu nous a dit dès l'abord, *qu'il accordoit à ces Messieurs leur proposition, pourvû qu'on l'entendist d'un mouvement distinct & d'une action deliberée.* Je ne sçay donc plus où j'en suis, ni à quoy me tenir. Si cecy ne se contredit pas, j'avouë que je ne voy goute.

Le mouvement distinct & determiné de l'ame vers les choses spirituelles depend uniquement de sa connoissance.

La connoissance de l'ame ne suffit pas pour determiner son mouvement vers les choses spirituelles.

Concilia hæc, & eris mihi magnus Apollo.

La seconde replique que j'ay à ajoûter, c'est qu'il y a encore une autre contradiction dans cette réponse. Le mouvement de nôtre ame vers les choses spirituelles ne depend pas uniquement de la connoissance que Dieu nous en donne, dit Mr. Jurieu. Pourquoy? Parce, dit-il, que cette connoissance ne suffit pas pour que la volonté y determine l'entendement, si elle n'y est portée en même temps par un sentiment de plaisir. Et ce sentiment de plaisir, quel est-il, & d'où vient-il selon Mr. Jurieu? C'est, dit-il, *un sentiment indeliberé, c'est un premier goust des choses spirituelles, qui ne*

naiſt pas de reflexion, mais qui naiſt pourtant de la connoiſſance de l'entendement, de ce que l'entendement a receu l'objet Evangelique, l'a connu, l'a conçû, a commencé à y découvrir la lumiere de la verité.

De là je conclus, que *la connoiſſance ne ſuffit pas*, & que *la connoiſſance ſuffit:* Elle ne ſuffit pas; parce que Mr. Jurieu le nie, & qu'il ſe declare contre ceux qui l'affirment. Elle ſuffit pourtant dans le fonds, au jugement même de Mr. Jurieu; puis que c'eſt d'elle, ſelon luy, que naiſt le plaiſir qui porte l'ame à bien juger des choſes ſpirituelles, & à ſe determiner de leur côté.

Si j'oſois, je dirois que ce n'eſt pas là une contradiction, mais que c'eſt une *chicane*, ou du moins un petit rafinement d'expreſſion, qu'un homme comme Mr. Jurieu ne devoit pas prendre pour un ſujet de diſpute. Car enfin ſa penſée dévelopée revient à cecy: Que *le mouvement de nôtre ame vers les choſes ſpirituelles ne depend pas uniquement de la connoiſſance que Dieu nous en donne; parce qu'il depend auſſi du plaiſir que cette connoiſſance nous donne.* Qui doute de cela? Mais n'eſt-ce pas dependre *uniquement de la connoiſſance*, que de dependre *uniquement de la connoiſſance, & du plaiſir qui vient de la connoiſſance?* Diſputer de cette maniere, ce n'eſt pas diſputer, c'eſt pointiller.

Si j'avois été en la place de Mr. Jurieu, j'aurois accordé la propoſition de ces Meſſieurs, après y avoir ajoûté mon explication, ſi je l'avois jugé à propos; c'eſt-à-

dire,

dire, après avoir averty que par la *connoiſſance*, j'entens auſſi *le plaiſir qui en procede*. Mais enſuite j'aurois dit, que la queſtion eſt de ſçavoir, *comment l'ame eſt capable de la connoiſſance des choſes ſpirituelles, de recevoir l'objet Evangelique, de le connoiſtre, de le concevoir, d'y découvrir la lumiere de la verité*. Je me ſerois étendu ſur cette matiere.

Au lieu de cela, il finit l'examen de cette Propoſition en affirmant ſimplement comme ſi c'étoit une verité qu'il vinſt de prouver, *Que pour produire la connoiſſance dans l'entendement, il faut une action de l'Eſprit de Dieu; & une autre action de ce même Eſprit ſur la volonté pour vaincre ſon inclination au peché*. Deux actions immediates, car c'eſt ainſi qu'il l'entend, comme ſi une ne ſuffiſoit pas! Il oublie ſon principe de la ſimplicité de l'ame, & il ſe la repreſente comme une choſe compoſée de deux parties tellement diſtinctes, que l'on peut agir ſur l'une ſans agir ſur l'autre, & que le changement qui arrive à celle-cy, n'en apporte point à celle-là.

Et moy je finis par une propoſition que j'ay trouvée dans l'examen de la VI. *Il y a dans les ames naturellement*, (& par conſequent dans quelque état qu'elles ſoient, car la corruption n'a pas changé la nature ni l'eſſence de l'ame) *un penchant general au plaiſir & à la felicité en general, qui luy a été imprimé de Dieu dès ſa naiſſance: & cette inclination generale tend originellement, & tendroit encore aujourd'huy au*

bien

bien spirituel, sans l'union de l'ame avec le corps. Mais cette union étroite avec un corps corrompu, & dont les mouvemens sont déreglés, est cause que l'ame est comme ensevelie dans l'ignorance, dans l'erreur & dans les prejugés.

Et par là je reviens à ma premiere conclusion, & je dis, que si outre toutes les manieres possibles de presenter à l'ame les objets spirituels; outre toute l'éducation & l'instruction possible ou imaginable; il faut encore quelque autre action pour donner de l'attention à l'ame; pour luy faire appercevoir & envisager les objets spirituels: il suffit que cette action tombe sur le corps pour en corriger le desordre, qui est la seule cause de celuy de l'ame: & que comme cette action pourroit être celle de la puissance immediate de Dieu; ce pourroit être aussi celle des causes secondes, que sa Providence auroit établies & ordonnées à cet usage.

CHAPITRE V.

Conclusion de cette Section, avec quelques nouvelles reflexions sur l'ordre qui est entre l'entendement & la volonté.

VOilà, Monsieur, un échantillon de la Critique qu'on pourroit faire du Traité de Mr. Jurieu sur la Grace immediate. Comme vous connoissez la capacité & la reputation de cet Auteur, & le zele qu'il a sur cette matiere: je me suis imaginé que vous seriez bien-aise de voir un peu de quelle

le maniere on se pourroit prendre à luy répondre. Je suis seur que ce que je vous en ay dit ne fera point sur vous de mauvais effet, & que cela servira du moins à vous faire lire ce Traité avec plus d'attention, plus de reflexion & plus de plaisir que vous n'auriez fait. Car enfin, puis que cette matiere est aujourd'huy en vogue, & qu'on veut absolument qu'on en soit instruit, il faut lire ce Traité-là.

On ne sçauroit refuser à son Auteur la loüange de s'être du moins mis en peine d'expliquer la chose, d'avoir fait tous ses efforts pour la concevoir, & de n'avoir pas fait comme tous les autres, qui nous imposent la necessité de croire ce dogme sans nous le faire comprendre, & qui, si vous leur faites des objections à quoy ils ne puissent rien répondre d'intelligible & de satisfaisant, vous arrêtent tout-d'un-coup, en vous disant, C'est un mystere impenetrable qu'il ne faut pas approfondir. Il est d'autant plus digne de respect & de veneration, qu'il est incomprehensible. C'étoit la défaite ordinaire de Mr. de Prez dernier Vice-Professeur en Theologie à Saumur, & de ses semblables, qui n'ont pas atteint à la capacité de Mr. Jurieu.

Mais si les dogmes meritent du respect & de la veneration, parce qu'ils sont incomprehensibles : nous avons grand tort de n'en avoir pas pour la Transubstantiation.

Si celuy dont nous parlons avoit été explicable & concevable; l'esprit vif & penetrant

trant de Mr. Jurieu seroit venu à bout de le concevoir & de l'expliquer.

Il y a toûjours beaucoup de profit à faire en lisant son Ouvrage. On s'accoûtume aux meditations metaphysiques ; on y entre fort avant. Il va loin. Il est vray qu'il s'égare: mais il ne nous oblige pas à nous égarer avec luy. Il nous est une occasion d'aller aussi loin que luy, & d'aller plus droit que luy. Il apprend à faire des reflexions. Il ouvre l'esprit. En un mot, lors qu'il raisonne mal, il est cause que nous raisonnons bien. Ses raisonnemens faux nous en font faire de vrais, que nous n'aurions pas faits, s'il n'avoit point raisonné du tout.

Il faut encore confesser à sa loüange, que dans l'examen des quatre premieres Propositions, il a étendu & éclaircy les matieres dont elles traitent d'une toute autre maniere qu'on n'avoit fait jusqu'icy, avec beaucoup de penetration. S'il y a quelques fautes, comme quand il dit dans l'examen de la premiere, que *l'entendement ne peut pas être determiné à de faux jugemens par de fausses idées intellectuelles* : elles ne viennent gueres que de ce que ses idées de l'entendement & de la volonté étoient en desordre, & de ce qu'il s'est mis dans l'esprit, que l'entendement attend les ordres de la volonté pour former ses jugemens sur les idées qu'il reçoit. C'a été la principale, & peut-estre *l'unique* source de tous les égaremens où il est tombé dans l'examen des quatre Propositions suivantes, V. VI. VII. & VIII.

A cela

A cela près, j'approuve tout ce qu'il dit dans l'examen des quatre premieres. Il ne se trompe qu'en ce qu'il croit les combatre. Et il ne le croit, que parce qu'il ne les prend pas dans le sens, que ceux à qui il les attribuë leur donnent. Outre que je ne suis pas asseuré qu'il les ait toutes trouvées dans leurs Ecrits telles qu'il les raporte. Mais quand je les y verrois, il me seroit facile de faire voir qu'elles ne sont point oppoſeés à tout ce qui me paroist raisonnable & conforme au bon sens dans la doctrine de Mr. Jurieu.

Mais sur ce desordre d'idées qui luy fait concevoir l'entendement dependant de la volonté, je ne sçaurois m'empêcher de vous faire encore cette reflexion qui me paroist claire & naturelle: vous en jugerez.

I. Je me represente l'ame comme un être qui est en mouvement.

II. Je me represente la volonté de l'ame comme le mouvement de cet être, & comme un mouvement qui peut être determiné de quelque costé que ce soit.

III. Je me represente que comme un corps simple ne determine pas luy-même son mouvement, mais en reçoit la determination de la même cause qui le luy donne: l'ame aussi a reçû la determination de son mouvement de la même cause qui luy a donné le mouvement même, c'est-à-dire, qui luy a donné l'estre: (car on ne conçoit pas qu'elle puisse recevoir l'estre sans recevoir de mouvement, qu'elle puisse exister sans volonté) & que comme un corps simple ne sçauroit changer luy-même la determina-

mination de ſon mouvement, ni la changer par la force ſeule de ce mouvement qu'il a receu; mais que pour la changer il faut l'action d'une autre cauſe: auſſi l'ame n'a pû changer d'elle-même la determination de ſon mouvement, (*qui tendoit originellement au bien ſpirituel*, dit Mr. Jurieu) ni revenir à cette premiere determination, quand une fois elle a été changée; ni en general apporter le moindre changement à ſon mouvement par la force même de ce mouvement; mais qu'il faut pour cela l'action d'une autre cauſe.

IV. Je me repreſente le mouvement de l'ame comme le mouvement d'un être intelligent, qui ne ſçauroit être determiné par une force aveugle, qui ne ſçauroit tendre de quelque coſté ſans ſçavoir pourquoy; en un mot je me le repreſente comme un mouvement dont les raiſons ſeules peuvent changer la determination.

V. Je me repreſente que ces raiſons qui peuvent changer la determination de ce mouvement, ſont neceſſairement, ou des *connoiſſances de l'ame*, ou des *ſentimens de l'ame.*

Ses connoiſſances ſont ce qu'on appelle *l'entendement*, ou *les idées de l'entendement*: deſorte que quand on dit, que la volonté depend de l'entendement, cela ne ſignifie autre choſe, ſinon que le mouvement de l'ame peut être determiné par ſes connoiſſances intellectuelles. Cela ne veut pas dire, qu'elle ne depende que de l'entendement. Car ce mouvement peut auſſi eſtre

de-

determiné par les ſentimens de douleur ou de plaiſir, qui ne ſont pas des connoiſſances intellectuelles.

Ainſi je ne ſçaurois m'empêcher de concevoir, que la determination du mouvement de l'ame depend neceſſairement de l'entendement, ou du ſentiment: & il me ſemble que dire que l'entendement depend de la volonté, c'eſt dire que la cauſe depend de l'effet, que ce qui determine depend de ce qui eſt determiné. Cette idée eſt ſi naturelle, que Mr. Jurieu a eu beau faire pour s'en éloigner; il y eſt revenu malgré qu'il en ait eu Car vous voyez que la premiere choſe qu'il ſe repreſente pour faire pencher la volonté, c'eſt *un ſentiment de plaiſir*. Concevez ce ſentiment comme il vous plaira; faites le venir de la connoiſſance, ou ne l'en faites pas venir: vous concevez toûjours que la volonté depend *du ſentiment*. Il dit enſuite, que ce *ſentiment naiſt de la connoiſſance de l'entendement*. Cela veut dire, que c'eſt un ſentiment intellectuel, qui n'eſt autre choſe que le *ſentiment & la perſuaſion d'une verité*. Il conçoit donc encore que la volonté depend de l'entendement; il conçoit qu'elle depend *du ſentiment d'un objet que l'entendement a connu, a conçû & où il a commencé à découvrir la lumiere de la verité*.

SECTION III.

Qui contient des reflexions sur l'examen de la VIII. Proposition.

CHAPITRE I.

Réponse à l'objection que Mr. Jurieu forme contre les caracteres de divinité, sur ce que les Profanes peuvent éluder tous les argumens que l'on tire de ces caracteres.

JE ne croyois pas pousser ma critique plus loin: mais je trouve que l'examen que M. Jurieu a fait de la VIII. Proposition vaut bien la peine qu'on y fasse des remarques.

Je vous ay fait voir que l'idée naturelle de *la volonté dependante* étoit revenuë dans son esprit, sans qu'il s'en apperçeust: mais son idée artificielle, ou plûtost antinaturelle, de *l'entendement soûmis à la volonté*, qu'il a rappellée dans l'examen de la Proposition dont je parle presentement, luy a fait avancer beaucoup de nouveaux paradoxes. Voicy la Proposition.

La Parole de Dieu contient des demonstrations morales, aussi capables de produire la persuasion des verités Evangeliques, que les demonstrations Mathematiques de persuader leurs conclusions.

Et Mr. Jurieu reconnoist que l'intention de ceux qui soûtiennent cette Proposition, est seulement de dire, que „ l'Ecriture „ Sainte

„ Sainte porte des caracteres ſi évidens de la „ Divinité de ſon Auteur, qu'ils ſont capa- „ bles, étant propoſés avec d'heureuſes cir- „ conſtances, de produire par eux-mêmes „ une forte perſuaſion, que l'Ecriture eſt „ divine.

Pour combatre cela, Mr. Jurieu poſe d'abord en fait, que *la certitude de la foy doit ſurmonter toutes les autres certitudes, même celles des verités mathematiques.* De ſorte qu'un Fidéle doit être, par exemple, plus aſſeuré qu'il y a un Paradis & un Enfer, qu'il n'eſt aſſeuré que deux & deux ſont quatre. Il dit enſuite, qu'*il n'y a pas un argument tiré des caracteres de divinité qui ſe trouvent dans l'Ecriture, qui ne puiſſe être éludé par les profanes.*

Il n'y a pas un de ces argumens qui ne puiſſe être éludé par les profanes! Hé bien, que s'enſuit-il de là? Il s'enſuit tout au plus, que ces argumens ne ſont pas des demonſtrations mathematiques. Mais s'enſuit-il que ce ne ſoient pas des argumens ſuffiſans pour prouver des faits? Un Juge auroit-il raiſon, s'il demandoit qu'on luy prouvaſt un fait mathematiquement, & qu'on luy en fiſt voir la verité auſſi évidemment, qu'un Mathematicien fait voir, qu'il n'y a point de triangle dont le plus grand coſté ne ſoit plus petit tout ſeul que les deux petits pris tous deux enſemble?

Le fondemens de la Religion Chrêtienne dont il faut que nous nous aſſeurions, ne ſont que des faits: c'eſt *la mort, la reſurrection & l'aſcenſion de Jeſus-Chriſt, les miracles*

cles & les ſouffrances de ſes Apoſtres qui ont été ſes témoins : c'eſt encore, *que les Livres que nous tenons pour ſacrés, ont eſté écrits par des hommes inſpirés du Saint Eſprit.*

Quand nous aurons des preuves ſuffiſantes de ces faits, nous ajoûterons foy aux promeſſes, & la certitude de noſtre eſperance ſera fondée ſur *une notion commune*, & ſur *un fait bien prouvé.* La notion commune, c'eſt que *Dieu tient tout ce qu'il promet.* Le fait bien prouvé, c'eſt *qu'il a fait telle & telle promeſſe à ceux qui l'aimeront, & qui prendront plaiſir à faire ſa volonté.* Cela ne ſuffit-il pas?

Mais, dit Mr. Jurieu, *Tous ces argumens qui prouvent ces faits, peuvent eſtre éludés par les profanes?* Hé que m'importe? s'enſuit-il que ceux qui ne ſont pas profanes, & qui touchés de l'importance de la choſe s'appliquent à examiner ces argumens, n'en puiſſent reconnoiſtre la ſolidité & la verité? Tous les eſprits ne ſont ni également ouverts, ni également élevés, ni également enſeignés. Parce qu'un homme qui n'a pas d'attention, qui eſt diſtrait ou prevenu, ne voit pas la force de quelques argumens que je luy fais, s'enſuit-il que mes argumens n'ayent point de force, & que j'aye tort de me fonder deſſus? Les profanes ſont des gens qui n'ont aucune attention pour les preuves de la verité de la Religion, qui ſont diſtraits par leurs paſſions, & que ces mêmes paſſions previennent contre la Religion.

Souvenez-vous de l'hiſtoire qui nous eſt rapportée dans les onze premiers verſets du Chapitre XVII. des Actes des Apôtres. St. Paul ne trouve preſque parmy les Juifs de Theſſalonique que des profanes ou des emportés prevenus contre Jeſus-Chriſt, qui ne veulent pas écouter ſes raiſons, & qui s'irritent de ſes predications. En ſortant de là, il va prêcher la même doctrine à Berée; & les Juifs de Berée plus équitables & moins prevenus, trouvent d'abord que la choſe vaut bien la peine qu'on y penſe. Ils ne veulent pas croire à l'aveugle: mais ils ne veulent pas auſſi condamner temerairement & ſans connoiſſance de cauſe. Ils prennent donc la reſolution d'examiner les raiſons de St. Paul, & de les conferer avec l'Ecriture. Dans cet examen ils reconnoiſſent que St. Paul a raiſon.

Croirons-nous que St. Paul a prêché ſa doctrine avec plus d'évidence à Berée, qu'il n'avoit fait à Theſſalonique? qu'il l'a confirmée de plus de raiſons, & de raiſons plus fortes? Ce ſeroit accuſer St. Paul, & juſtifier les Juifs de Theſſalonique. Et s'il a prêché par tout avec la même force & la même évidence, s'il a allegué par tout les mêmes raiſons; ſous ombre que les Juifs de Theſſalonique ſe ſont moqués de ces raiſons, ceux de Berée ont-ils eu tort d'en faire cas? & s'enſuit-il qu'elles ne meritoient pas qu'ils y acquieſçaſſent? Dira-t-on que le Saint Eſprit leur en reveloit d'autres qu'il n'avoit pas revelées à ceux de Theſſalonique? Ce ſeroit excuſer ces derniers. Mais quand il

l'auroit

l'auroit fait alors, le fait-il encore aujourd'huy? Les Fidéles ſont-ils encore inſpirés du Saint Eſprit? Ont-ils encore des revelations particulieres?

Si vous voulez ſçavoir la raiſon de ce different ſuccès de la predication de St. Paul, St. Luc ne nous en donne pas d'autre que de dire, que ceux de Berée étoient *plus courageux, plus genereux, plus nobles*, (ſelon noſtre Verſion, celle de Beze, & celle de Tremellius) ἦσαν εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ. Cela veut dire, ce me ſemble, qu'ils étoient d'un meilleur naturel, qu'ils étoient mieux nés que ceux de Theſſalonique.

Si là-deſſus on me venoit dire, que c'étoit une operation immediate & incomprehenſible du Saint Eſprit qui avoit mis cette difference entre les uns & les autres: je répondrois qu'on affirmeroit cela *gratis*; qu'on ſuppoſeroit ce qui eſt en queſtion; & qu'il eſt auſſi facile à Dieu d'avoir procuré cette difference par des moyens, que de l'avoir produite ſans moyens.

Mais quand ce ſeroit ſans moyens, cela feroit-il que les raiſons de St. Paul en fuſſent plus fortes en elles-mêmes? Ou cela prouveroit-il, que *dans la certitude* des Juifs de Berée il y euſt *plus de degrés de fermeté, qu'il n'y avoit de degrés d'évidence dans les raiſons de St. Paul? & que dans la certitude qu'ils veulent avoir des verités que Paul prêchoit, il y euſt des degrés* DESTITUE'S DE RAISON? Ce ſont des termes de Mr. Jurieu que je vous rapporteray tantoſt.

CHAPITRE II.

Où l'on refute la distinction de deux certitudes, l'une nommée de speculation, & l'autre d'adhésion.

APrès cela Mr. Jurieu distingue deux certitudes après un Theologien nommé Bonaventure: certitude de *speculation* ou de connoissance, qui naist de la force des preuves, & qui y est proportionnée; & certitude *d'adhésion* ou d'attachement, qui est proprement l'attachement que nous avons pour une verité: & cette certitude vient de l'importance de la chose, elle y est proportionnée. (Notez par parenthese, que Mr. le Blanc avoit employé cette distinction dans ses Theses sur la divinité de l'Ecriture; mais que les habiles gens l'avoient rejettée, & qu'elle avoit été refutée entr'autres par Mr. Allix le pere dans une Lettre qu'il luy écrivit sur cela; & par Mr. Pajon dans des remarques qu'il fit sur ces Theses. Mr. Jurieu n'ignoroit pas cela.)

Sur ce pied-là les verités Evangeliques étant les verités du monde les plus importantes, il ne faut pas s'étonner si Mr. Jurieu dit, que la certitude que nous en avons surpasse toutes les autres certitudes.

Mais cela n'est-il pas plaisant, d'appeller l'attachement que l'on a pour une chose, une certitude que cette chose est veritable? Eriger l'interest en preuve? Si l'importance passe pour fondement de certitude, ce ne sera jamais dans l'esprit de ceux qui ne se gouvernent que par les lumieres de l'entende-

dement; ce ne sera que chez ceux qui ont l'esprit foible, & l'imagination forte, qui s'imaginent que tout ce qui est de grande importance pour eux, est vray, quand c'est un bien; ou n'est pas vray, quand c'est un mal: à peu près comme ceux qui croyent estre Rois; car ils ne le croyent que parce que leur imagination a été trop frappée de l'importance d'une couronne, & du bonheur qu'on a de la posseder.

J'ay plus d'attachement pour les verités de l'Evangile, que pour tout ce qui me paroist de plus clair dans les sciences, parce que l'interest de mon salut m'oblige à en faire profession, & que le même interest ne m'oblige pas à faire profession des sciences. Mais je n'en suis pas pour cela plus persuadé que de tout ce que je voy de plus évident dans les sciences. Ce plus grand attachement ne vient pas d'une plus grande certitude; il vient de ce que ma certitude est assez grande pour esperer fortement les promesses de Jesus-Christ, & de ce que je sçay en même temps, qu'il ne les a faites que sous la condition de la fidelité & de la profession constante de sa verité: au lieu que je ne voy aucune loy divine qui m'oblige à faire profession des sciences malgré qu'on en ait.

Si l'on faisoit esperer à Mr. Jurieu, qu'en passant en Angleterre il auroit dans peu de temps un Benefice de dix mille livres de revenu, & qu'on appuyast cette proposition de quelques raisons assez fortes: l'importance de la chose pourroit l'obliger à partir

tout-à-l'heure pour Angleterre ; mais elle ne feroit pas que la certitude qu'il en auroit ſurpaſſaſt la force des raiſons qu'on luy auroit alleguées.

C'eſt icy où l'idée de la ſouveraineté de la volonté jouë ſon jeu. *L'importance de cette verité*, (dit Mr. Jurieu en parlant de la verité Evangelique) *fait que le Fidéle* N'EN VEUT PAS *avoir le moindre doute.*

Comme s'il n'y avoit qu'à vouloir eſtre aſſeuré, pour l'eſtre effectivement! Les Turcs ont à peu près la même raiſon d'être aſſeurés des promeſſes de Mahomet qui regardent l'autre vie.

Très-ſouvent, dit-il, *nous avons d'une choſe une perſuaſion plus forte, que les raiſons que nous avons de la croire ne ſont fortes.*

Je l'avouë, parce que très-ſouvent nous ſommes des ſots. Mais de plus je diſtingue: *Que les raiſons de la croire ne ſont fortes en elles-mêmes*; je l'avouë. *Qu'elles ne ſont fortes dans noſtre eſprit*, c'eſt-à-dire, *qu'elles ne nous paroiſſent fortes*; je le nie: & elles nous paroiſſent plus fortes, ſans que nôtre volonté en ſoit la cauſe. Car afin qu'elle en fuſt la cauſe, il faudroit que nous euſſions formé le deſſein de voir les choſes autrement qu'elles ne ſont, c'eſt-à-dire, que nous euſſions *le deſſein formel de nous tromper:* ce qui eſt impoſſible.

Cela veut dire en termes d'Ecole, continuë Mr. Jurieu, *que la certitude ſubjective a quelquefois plus de degrés de fermeté, que la certitude objective n'a de degrés d'évidence.*

Ces

Ces termes d'Ecole ſignifient ſimplement, que la certitude eſt quelquefois plus forte, que les raiſons qui la produiſent ne ſont évidentes en elles-mêmes. Mais je donne encore la même diſtinction, & je nie que la certitude ſoit jamais plus forte que les raiſons ne paroiſſent évidentes.

Or (c'eſt encore Mr. Jurieu qui parle) *la volonté ne ſçauroit donner ſon conſentement dans un degré ſuperieur au degré d'évidence, ſans y eſtre aidée par une cauſe étrangere.*

Je l'avouë: celà vient de ce qu'elle n'eſt pas independante des raiſons. Mr. Jurieu confeſſe manifeſtement par là, qu'elle en depend abſolument, & qu'elle n'a d'elle-même aucune force, en quelque occaſion que ce ſoit.

Mais cette cauſe étrangere, qui luy fait quelquefois donner ſon conſentement dans un degré ſuperieur au degré d'évidence, ne peut être *le St. Eſprit.* Ce ſeroit luy faire injure, que de luy imputer de nous faire croire une choſe plus fortement, qu'il ne nous donne de raiſons bonnes & ſolides de la croire. A Dieu ne plaiſe que cette penſée me vienne dans l'eſprit! Je confondrois l'Eſprit de lumiere avec l'Eſprit de tenebres, l'Eſprit de verité avec l'Eſprit de menſonge & d'illuſion. C'eſt le propre du menſonge, d'eſtre crû plus fortement, que les raiſons de la croire ne ſont bonnes. La connoiſſance & la perſuaſion de la verité ne doivent eſtre fondées que ſur la verité. Autant que cette perſuaſion eſt deſtituée de

fondemens solides & veritables; autant la verité même est deshonorée, autant elle est défigurée, autant elle est dépouillée de ses caracteres glorieux, & revestuë des caracteres honteux de l'illusion & de la fausseté.

Cette *cause étrangere* donc qui porte quelquefois la certitude jusqu'à un degré superieur au degré de l'évidence des choses, ne peut être qu'une cause trompeuse, comme *nostre imagination*, par exemple, qui grossit souvent les objets.

Cela est commun dans les sciences humaines. On voit souvent des gens bien plus persuadés de leurs conclusions, que leurs principes ne sont évidens par eux-mêmes. Cela se voit beaucoup plus dans les fausses Religions. Mais tous ceux qui professent la veritable ne sont pas exempts de ce défaut. Toutes les verités particulieres ne sont pas toûjours appuyées dans leur esprit sur leurs vrais fondemens. Par exemple, il y en a peu qui fassent un choix des argumens qui ont esté faits sur la Divinité de Jesus-Christ. On se paye souvent aussi facilement des plus foibles que des plus forts: & je ne jurerois pas qu'il n'y en ait beaucoup, a qui les foibles ne soient les plus familiers, & qui ont peu refléchy sur les autres.

CHA-

CHAPITRE III.

Examen des fondemens sur lesquels tous les Chrêtiens appuyent leur certitude. On les distingue à cet égard en trois classes ; & on prouve qu'il n'y en a aucun dont la certitude soit plus forte que les raisons sur lesquelles elle est fondée.

POur ce qui est de *la persuasion generale de la verité de la Religion Chrêtienne & de la divinité de l'Ecriture*, je divise en trois classes tous ceux qui font profession d'avoir cette persuasion.

La premiere est de ceux qui quoy qu'ils croyent l'avoir, ne l'ont pourtant point, parce qu'ils ne connoissent pas les veritables preuves sur lesquelles elle doit estre fondée.

La seconde est de ceux qui l'ont effectivement, mais qui ne l'ont pas si fort qu'ils se l'imaginent.

Et la troisiéme est de ceux qui l'ont la plus forte de tous, & qui se trompent le moins dans l'opinion qu'ils en ont.

Je dis que ceux de la premiere classe n'ont point cette persuasion, quoy qu'ils croyent l'avoir. Leur persuasion n'est fondée que sur leur imagination, sur des preuves qui ne sont fortes dans leur esprit, que parce qu'ils s'imaginent qu'elles sont fortes.

Ces preuves sont, par exemple, la naissance, l'éducation, la coûtume, l'exemple d'un nombre assez considerable de personnes à qui l'on voit faire la même pro-

feſſion, l'eſtime & le reſpect qu'on a pour les Docteurs, l'idée ſous laquelle on ſe les repreſente, comme des perſonnes ſinceres, habiles, & preſque comme infaillibles. Mais ſur tout le pouvoir abſolu que nos peres & nos meres ont naturellement ſur noſtre eſprit, & la confiance entiere que nous avons en eux, ſont cauſe que nous érigeons leur autorité, leur témoignage & leur exemple en preuves certaines & inconteſtables.

Dès le berceau ils nous apprennent une certaine doctrine. Ils nous diſent qu'il la faut croire pour eſtre bienheureux un jour. Leur plus grand ſoin eſt d'imprimer bien & cette doctrine & ſon importance dans nôtre eſprit, ou pour parler plus juſte, dans nôtre imagination & dans nôtre memoire. Ils le font avec tant d'empreſſement & d'un air ſi ſerieux; ils nous marquent toûjours tant de reſpect & tant de veneration pour elle; en un mot nous ſommes ſi convaincus qu'ils croyent fortement eux-mêmes ce qu'ils veulent nous faire croire, que quoy qu'ils ne ſe mettent pas en peine de nous alleguer des preuves de la verité de ce qu'ils nous enſeignent, ſoit que nous ne ſoyons pas capables de les comprendre, ſoit qu'ils ne ſoient pas eux-mêmes capables d'en alleguer; nôtre imagination prend le même tour & les mêmes impreſſions que la leur.

Il ſe forme ainſi une habitude de foy, qui n'a point d'autre fondement que la foy du pere & de la mere. Et combien y a-t-il de

gens

gens qui n'en ont point d'autre toute leur vie? si ce n'est qu'à mesure qu'ils entrent dans le monde, ils ajoûtent l'autorité & l'exemple de leurs Docteurs, de leurs parens, de leurs amis, & de tous ceux de leur profession pour qui ils ont de l'estime, à l'autorité & à l'exemple du pere & de la mere.

Il est clair que ces sortes de preuves ne valent rien du tout, puis qu'elles sont communes à toutes les fausses Religions & à toutes les fausses doctrines. Ce sont là les fondemens de la foy d'un Payen, qui adore Mars, Jupiter, Saturne, un bœuf, un oignon, un Crocodile. Ce sont les fondemens de la foy d'un Mahometan. Ce sont les fondemens de la foy d'un Chrêtien de Rome, qui croit la Transubstantiation, qui adore les Saints, les images & les reliques, qui tient l'Eglise infaillible, qui se fait une religion de travailler certains jours, & de manger de la chair en de certains temps. D'où est-ce que tout cela vient? D'une imagination blessée. Par consequent la croyance d'une doctrine veritable en elle-même, mais que l'on ne croit que sur ces sortes de preuves; cette croyance, dis-je, n'est point une veritable persuasion, ce n'est point une certitude solide de la verité. La persuasion & la veritable certitude de la verité ne consiste pas dans de fortes impressions de l'imagination: elle consiste dans des lumieres claires & distinctes de l'entendement. C'est la differente quantité & la differente clarté des

lumieres de l'entendement qui ſont la meſure de la perſuaſion & de la veritable certitude.

Ceux que j'ay mis dans la premiere claſſe croyent la verité ; mais ils ne la croyent que par accident ; leur croyance n'eſt fondée ſur aucune bonne raiſon ; ils n'ont aucune lumiere dans l'eſprit, leur certitude eſt toute dans l'imagination, elle n'eſt point dans l'entendement. C'eſt pourquoy je dis qu'ils n'ont point de veritable certitude, qu'ils n'ont aucune perſuaſion ſolide de la verité.

La ſeconde claſſe eſt encore fort nombreuſe. Elle eſt compoſée de tous ceux qui ont quelque lumiere & quelque clarté dans l'entendement, qui découvrent quelques-uns des fondemens ſolides ſur leſquels la verité eſt appuyée, mais qui n'en découvrent pas tant qu'ils penſent ; qui prennent pluſieurs opinions fortement gravées dans l'imagination pour des lumieres claires & diſtinctes de l'entendement ; & dont la connoiſſance & la perſuaſion n'eſt ni ſi claire, ni ſi parfaite qu'ils ſe l'imaginent.

Tels ſont ceux en qui l'on voit du zele & de la devotion, & un zele & une devotion qui partent d'un cœur ſincere, à qui la conſcience rend témoignage que ce n'eſt ni impoſture, ni hypocriſie ; qui cependant ſont étonnés eux-mêmes de leur foibleſſe & de leur peu de courage dans la perſecution, ou à l'approche de la mort. Cette foibleſſe, ce peu de courage ne viennent que de la petiteſſe de la veritable certitude,

titude, & du peu d'étenduë des lumieres ſolides de l'ame. C'eſt une marque infaillible qu'on n'a pas tant d'aſſeurance, tant de perſuaſion, tant de lumieres qu'on ſe l'imaginoit.

L'eſprit eſt toûjours auſſi ferme qu'il eſt éclairé. La profeſſion de la verité étant liée avec l'eſperance du bonheur éternel, il n'eſt pas poſſible que l'on balance entre la fidelité & l'apoſtaſie. Lors que l'ame voit cette verité & cette eſperance fondées ſur des lumieres claires, nettes & indubitables de ſon entendement; il n'eſt pas poſſible non plus qu'à l'approche d'une mort naturelle cette ame ſoit agitée de frayeurs & de regrets.

L'eſprit eſt toûjours auſſi ferme qu'il eſt éclairé, c'eſt-à-dire, qu'il eſt éclairé de lumieres pures, claires & diſtinctes. Ainſi, quand la fermeté ne répond pas aux lumieres que l'on croit avoir, c'eſt une marque qu'une partie de ces lumieres ne ſubſiſte que dans l'imagination, que ce n'eſt qu'un ſentiment confus d'une faculté qui ſe repreſente ſouvent les choſes comme ſi elles étoient, ſans donner par là aucune aſſeurance ſolide à l'ame qu'elles ſoient effectivement; & que ce n'eſt pas une veuë claire & diſtincte de l'entendement, après laquelle l'ame ne puiſſe douter que les choſes ne ſoient telles qu'elles les voit.

Cela étant, il eſt facile de concevoir pourquoy le courage manque quand on en a beſoin: c'eſt que l'imagination ſe refroidit, & qu'alors l'eſprit vuide de ce dont il

étoit le plus remply, ne voit plus assez de raisons, ou ne les voit plus d'une maniere assez claire, assez distincte & assez convaincante, pour rendre l'esperance de l'avenir plus forte que les maux presents, & pour l'obliger à souffrir, ou du moins pour l'y obliger tout d'abord sans hesiter & sans marchander.

Ce n'est pas qu'il n'y ait des imaginations d'une telle trempe, que les adversités & les persecutions les échauffent, au lieu de les refroidir. S'il n'y avoit que la verité qui fust capable d'inspirer la constance & le courage; il n'y auroit que la veritable Religion qui se pust glorifier de faire des Martyrs. On sçait pourtant qu'il y a peu de Sectes & de fausses Religions qui n'ayent eu les leurs. Mais voicy la difference entre *l'imagination*, & *les lumieres solides de l'esprit*. Tout le monde n'a pas l'imagination assez forte pour souffrir pour une doctrine fausse, ou pour une verité mal prouvée: mais tout le monde a l'esprit assez fort pour souffrir pour une verité bien prouvée, c'est-à-dire, pour une verité dont l'esprit voit des preuves claires & convaincantes, & dont il est asseuré que la profession sera suivie d'un bonheur éternel. Si tous ceux qui sont dans la bonne Religion la connoissoient aussi-bien qu'ils devroient la connoistre, & qu'ils se le persuadent: il n'y auroit parmy eux ni lâcheté, ni timidité, ni consternation; ils seroient toûjours *joyeux en esperance, patiens en tribulation, & perseverans en oraison.*

Enfin

Enfin je fais une troiſiéme claſſe de ceux qui ont la perſuaſion la plus forte de la verité de la Religion & de l'Ecriture, & qui ſe trompent le moins dans l'idée qu'ils ont de leur foy & de leur connoiſſance.

Je dis, qui ſe trompent le moins. Et par là je ſuppoſe que ceux-là même ſe trompent encore, & qu'il ne leur arrive que trop de ſe croire plus avancés dans les connoiſſances ſolides & dans la perſuaſion de la verité, qu'ils ne le ſont effectivement.

En effet, qui eſt-ce qui ne ſe flate pas? Ou l'on ſe croit aſſez éclairé ſur ce chapitre; ou l'on ne croit pas que les lumieres qui manquent ſoient fort neceſſaires, puis qu'on ne travaille pas ſans ceſſe à les acquerir, & que l'on s'occupe ſouvent à toute autre choſe.

Cependant au jour de l'épreuve, où ſont ceux qui ne reconnoiſſent pas que leur perſuaſion eſt encore meſlée d'incertitude & de doute? Il faut qu'on le reconnoiſſe, puis qu'on avouë qu'on n'a pas toute l'intrepidité & toute la reſolution que l'on devroit avoir, & que l'on auroit effectivement, ſi la perſuaſion étoit telle qu'elle devroit eſtre.

Mais enfin, que l'on ſuppoſe la perſuaſion de ces derniers auſſi grande que l'on voudra; que l'on ſoûtienne, ſi on veut, qu'elle eſt auſſi forte qu'ils la croyent eux-mêmes: je ſoûtiens qu'elle eſt toûjours dans un degré parfaitement égal au degré d'évidence qu'ils apperçoivent dans les argumens ſur leſquels elle eſt fondée, & par

leſ-

lesquels elle est produite. Dire qu'elle est dans un degré superieur, c'est dire que l'effet est plus grand que sa cause.

CHAPITRE IV.

On refute la réponse que Mr. Jurieu donne à cette preuve, quand il dit, Qu'il y a une cause étrangere qui aide, & que le Saint Esprit éleve les caracteres de divinité au dessus d'eux-mêmes. *Et on finit par une reflexion sur l'importance de l'étude des preuves de la divinité de l'Ecriture.*

NOn, diroit Mr. Jurieu, *il ne s'ensuit point que l'effet soit plus grand que sa cause : car il y a une cause étrangere qui aide, sçavoir le Saint Esprit.*

Mais, s il vous plaist, qu'est-ce que la persuasion? N'est-ce pas la connoissance claire qu'une certaine chose est une verité? que c'est, par exemple, une verité, *que l'Ecriture est divine* ? Il me le semble. Cependant il diroit peut-être que non; que ce n'est pas *une connoissance claire*, mais seulement une *asseurance forte.*

Il n'importe: l'ame doit-elle estre plus asseurée, qu'on ne luy donne de raisons d'estre asseurée? ou plus fortement asseurée, que les raisons qu'on luy donne ne sont fortes en elles-mêmes?

Que fait le Saint Esprit pour ajoûter ce degré superieur? Il ne découvre point de nouveaux argumens; il ne trompe point les gens, en faisant passer des argumens

pour

pour plus forts qu'ils ne ſont en eux-mêmes. Que fait-il donc?

Cette queſtion n'eſt pas ſi embarraſſante, Mr. Jurieu y répond par un ſeul mot. IL E'LEVE, dit-il, *ces argumens*, IL E'LEVE *les caracteres de la divinité de l'Ecriture au deſſus d'eux-mêmes, & il leur fait produire une plus grande certitude qu'ils ne produiroient naturellement.*

Remarquez bien que cette operation du Saint Eſprit eſt toute differente de celle par laquelle Mr. Jurieu conçoit que le Saint Eſprit diſpoſe *la faculté.* C'eſt icy une operation *ſur l'objet même*, & une operation qui ne peut être qu'*immediate.* Nous en pouvons donc dêja compter trois: une ſur la volonté; une ſur l'entendement; & une ſur l'objet, *l'élevation de l'objet.* Je ne ſçay ſi avant qu'il ſoit peu on ne nous en découvrira point une quatriéme.

Il eſt clair que cette élevation de l'objet eſt une action diſtincte des autres operations du Saint Eſprit. Car Mr. Jurieu conçoit, que quelque bien preparée par la Grace que fuſt une ame, fuſt-elle entierement rétablie dans ſon integrité & dans l'état d'innocence; ſi elle découvroit dans l'Ecriture les argumens de ſa divinité ſimplement tels qu'ils ſont en eux-mêmes, ſans que le Saint Eſprit les *élevaſt* au deſſus d'eux-mêmes, ils ne produiroient que la certitude qu'ils peuvent produire *naturellement.* Mais cette certitude ne ſeroit pas ſi grande, que celle que le Saint Eſprit leur fait produire dans les Fidéles en les *élevant*; il s'en faudroit beaucoup. S'il

S'il faut se payer d'un mot comme celuy-là; il faut que j'acquiesce à la doctrine de la necessité absoluë du Baptême. Car quand on demande aux Docteurs de Rome, comment ils s'imaginent que la Grace de Jesus-Christ soit attachée à l'eau du Baptême, & quelle vertu elle a de conferer, comme ils le disent, la justice originelle: ils répondent, ce me semble, qu'elle n'a pas cette vertu par sa nature; mais que *Dieu l'éleve au dessus d'elle-même*. Mais cette consequence de la necessité absoluë du Baptême n'effarouchera pas Mr. Jurieu: car il a dogmatisé cette necessité dans un Livret dès le commencement de son Professorat en Theologie; & il ne la retracta, en supprimant ce bel Ouvrage après l'avoir laissé courir pendant quelques années, que pour obliger un de ses amis.

C'est quelque chose de deplorable, que la demangeaison qu'on a d'entasser mysteres sur mysteres, choses inconcevables sur choses inconcevables, & encore des choses inconcevables qui avilissent la Religion & l'Ecriture Sainte, & qui font que les Chrêtiens au lieu de s'exciter à l'étude de l'une & de l'autre pour chercher tous les jours de nouveaux argumens de leur foy, regardent cette étude comme inutile, ou comme insuffisante; s'en dispensent en se reposant sur une operation du Saint Esprit, dont on croit pour l'ordinaire avoir dêja ressenty les effets; & s'abusent ainsi très-souvent, en prenant quelques idées confuses de l'imagination, pour une asseurance ferme,

ferme, pour une veritable connoiſſance, & pour une perſuaſion claire de l'entendement!

Je deplore l'ignorance de nôtre peuple, & je ne ſuis pas le ſeul: les plus habiles d'entre nous en ſont étonnés. Mais aſſeurément l'air de myſtere qu'on donne preſque à tout, ne contribuë pas peu à l'abaiſſer ainſi: cela le jette dans un reſpect aveugle, & luy fait regarder l'étude & l'examen des choſes comme une curioſité dangereuſe & criminelle. Outre que, comme on n'aime pas dêja trop le travail & la peine, on ne demande pas mieux que de ſe mettre l'eſprit en repos, en penſant que preſque toutes les verités de la Religion ſont des choſes impenetrables, & que tout ce qu'on en doit ſçavoir, c'eſt que ce ſont des myſteres.

Ainſi, ſi vous demandez à la plus-part de ceux qui ne font pas profeſſion d'étudier, & même à pluſieurs qui en font profeſſion, *Comment les enfans ſont-ils incorporés à Jeſus-Chriſt par le Baptême?* Ils vous répondront, *C'eſt un myſtere. Comment ſommes-nous unis à Jeſus-Chriſt dans la Cene, & nourris de ſa ſubſtance? C'eſt un myſtere. Comment ſe fait la converſion du pecheur? C'eſt un myſtere. Comment le St. Eſprit nous perſuade-t-il de la divinité de l'Ecriture? Comment-nous en rend-il témoignage? C'eſt un myſtere.* Ils vous diront peut-être quelques mots avant que d'en venir à cette réponſe: mais enfin ce ſera toûjours la concluſion.

Pour moy je ſoûtiens, pour en revenir à

ma

ma troiſiéme claſſe, que les argumens & les caracteres de la divinité de l'Ecriture ſont *naturellement* capables de produire dans un eſprit bien diſpoſé qui les cherche avec ſoin, qui les étudie, & qui les medite, une perſuaſion de cette divinité, plus forte, plus claire & mieux fondée, que peut-être pas un Chrêtien n'en a une aujourd'huy.

Je confeſſe que cela demande du travail; il en faut même pour une perſuaſion inferieure à celle-là: mais on doit ſe ſouvenir, que la *porte eſt étroite*, *que le Royaume des Cieux eſt un threſor*, mais un *threſor caché*; il faut fouiller pour le trouver. La verité celeſte, *cette perle de grand prix*, ne nous tombe pas d'elle-même entre les mains; il faut la chercher dans les mers, où la ſageſſe de Dieu a jugé à propos de la tenir cachée.

Si on exhortoit nos Chrêtiens à ce travail; ſi on tournoit leur eſprit dès l'abord du côté de l'étude de la verité de la Religion Chrêtienne; ſi on les accoûtumoit à ne ſe payer là-deſſus que de bonnes raiſons, & que l'on fiſt enſorte qu'ils euſſent toûjours l'eſprit remply de lumieres claires & d'argumens ſolides ſur ce ſujet, & ſur les verités particulieres les plus importantes: ils ne ſeroient pas ſi faciles à conſterner, on y verroit bien plus de force & de reſolution, beaucoup plus de courage, de conſtance & de fermeté.

CHA-

CHAPITRE V.

On fait voir que du ſentiment de Mr. Jurieu, il ſuit que la perſuaſion des Chrêtiens eſt en partie deſtituée de raiſon. *On demontre que l'importance d'une propoſition n'eſt pas une preuve de ſa verité; Que la volonté ſeule n'a point le pouvoir de bannir les doutes: & l'on apprend que Mr. Jurieu adopte cette conſequence abſurde*, d'une perſuaſion en partie deſtituée de raiſon.

SI la perſuaſion la plus forte que les Chrêtiens ayent aujourd'huy de la divinité de l'Ecriture étoit montée juſqu'à un degré ſuperieur au degré d'évidence qu'ils apperçoivent dans ſes caracteres; il s'enſuivroit qu'il y auroit dans cette perſuaſion *des degrés deſtitués de raiſon.*

Il ſe trouveroit peut-être des gens qui nieroient la conſequence: parce, diroient-ils, que cette perſuaſion ſi forte n'eſt pas une ſimple *certitude de ſpeculation*, (qui à la verité ne ſçauroit aller au delà du degré d'évidence qu'ont les argumens qui la produiſent) mais une perſuaſion compoſée de *certitude de ſpeculation*, & de *certitude d'attachement*; & que cette derniere ayant pour fondement & pour raiſon *l'importance de la choſe*, il n'y a dans la perſuaſion entiere aucun degré deſtitué de raiſon; parce que ce qui manque au degré d'évidence, eſt ſuppleé par le degré de l'importance;

le

le defaut des principes eſt reparé par l'importance de la concluſion.

Il ſemble que c'eſt la penſée de Mr. Jurieu, quand il dit, que *l'importance de cette verité fait* (c'eſt-à-dire, eſt la cauſe & la raiſon qui fait) *que le Fidéle ne veut pas avoir le moindre doute.* Et plus bas: *L'eſprit voyant l'importance de cette verité,* L'Ecriture eſt divine; *voyant combien il en revient d'avantage quand on la croit: ſa volonté ſe determine à luy donner un acquieſcement entier, plus fort que celuy qu'elle donne aux verités mathematiques.*

Si cette réponſe étoit bonne, il faudroit reformer la Logique naturelle, c'eſt-à-dire, le bon ſens. Car il nous dit, que la concluſion conſiderée comme concluſion n'eſt jamais plus connuë que ſes principes; que les principes ſont la cauſe unique de la concluſion, c'eſt-à-dire, que l'évidence des principes eſt l'unique cauſe du conſentement, ou de l'aſſentiment que l'on donne à la concluſion; que la concluſion ne ſe fait pas elle-même; qu'il n'y a jamais dans la concluſion rien de plus que dans les principes.

Dira-t-on que dans cette concluſion, *L'Ecriture eſt divine*, il faut diſtinguer ſa *verité* d'avec ſon *importance*; qu'il n'y a que ſa verité qui ſoit proprement la concluſion; mais que l'importance eſt elle-même un des principes d'où cette concluſion reſulte, & qui fait que l'eſprit luy donne un aſſentiment plus entier & plus fort, que

les

les autres principes ſeuls n'auroient pû le luy faire donner?

J'en demeureray d'accord, quand on m'aura fait voir que l'importance d'une choſe eſt la preuve de ſa verité, & que c'eſt raiſonner pertinemment que de dire, *Cela eſt de grande importance: Donc cela eſt vray. Il eſt de mon intereſt que les promeſſes que je trouve dans ce Livre ſoient veritables: Donc elles ſont veritables.*

En attendant qu'on me prouve cette conſequence, je ne pourray m'empêcher de croire, que bien loin que la verité ſoit fondée ſur l'importance, c'eſt au contraire l'importance qui eſt fondée ſur la verité: Que les choſes ne ſont grandes, qu'autant qu'elles ſont vrayes: Qu'un bonheur n'eſt conſiderable, qu'autant qu'il eſt reel: Qu'une promeſſe n'eſt eſtimable, qu'autant qu'elle eſt veritable: Qu'une eſperance n'eſt precieuſe, qu'autant qu'elle eſt ſolide & bien fondée.

L'eſprit voyant l'importance de cette verité, L'Ecriture eſt divine; *voyant combien il en revient d'avantage quand on la croit*, &c. Je voudrois bien demander à l'Auteur de ces paroles, comment & pourquoy *l'eſprit voit qu'il en revient de l'avantage quand on la croit*? Je le prierois de me dire, ſi l'eſprit voit qu'il en revienne de l'avantage quand on la croit, *quand même ce ne ſeroit pas une verité?*

L'eſprit forme-t-il ce jugement: *Quand cette propoſition*, L'Ecriture eſt divine, *ne ſeroit pas vraye, il reviendroit toûjours*

jours un grand avantage de croire qu'elle eſt vraye?

S'il ne forme pas ce jugement, il faut qu'il forme celuy-cy: *Si cette propoſition*, L'Ecriture eſt divine, *eſt vraye, il reviendra un grand avantage de la croire*; parce que l'Ecriture fait de grandes promeſſes aux croyans, & que ces promeſſes ſont ſolides & veritables, s'il eſt vray que l'Ecriture eſt divine.

Et ſi c'eſt ce dernier qu'il forme, comme on ne le ſçauroit nier; il ne voit donc qu'il reviendra de grands avantages de croire cette propoſition, qu'après qu'il aura reconnu qu'elle eſt vraye; il en voit donc la verité, avant que de voir de quelle importance il eſt de la croire; il eſt aſſeuré qu'elle eſt veritable, avant que d'être aſſeuré qu'il revienne aucun avantage de la croire veritable: & par conſequent *la veuë des avantages qui en reviennent quand on la croit*, ne contribuë point à l'aſſeurer qu'elle eſt veritable; cette veuë n'eſt pas une des cauſes de ſa perſuaſion, c'en eſt un des effets; elle ne la precede pas, elle la ſuit neceſſairement.

Non, diroit peut-être Mr. Jurieu, elle ne la precede pas toute entiere; mais elle en precede quelques degrés; elle ajoûte de la force à la certitude que les argumens ont produite, elle en ôte tout ce qu'ils pouvoient y avoir laiſſé de doute; *elle fait que le Fidéle n'en veut pas avoir le moindre doute.*

Je réponds que cela eſt mal dit, & que cette penſée eſt fauſſe, étant ainſi exprimée.

Elle

Elle fait à la verité que le Fidéle *n'en voudroit pas avoir*, ou *voudroit bien n'en pas avoir* le moindre doute; je l'avouë: mais il faut qu'elle faſſe qu'il vueille poſitivement n'en point avoir, & que dès là il ne luy en reſte plus du tout.

En faiſant le voyage d'Angleterre, dont je vous parlois tantoſt, l'importance du Benefice qu'on auroit fait eſperer à Mr. Jurieu ne luy feroit pas dire, *Je n'en veux pas avoir le moindre doute.* Il a l'eſprit trop bienfait pour penſer jamais de cette maniere. Elle luy feroit dire ſeulement; Je voudrois bien en avoir des raiſons ſi fortes & ſi claires, qu'il ne me reſtaſt aucun ſujet d'en douter.

Je voudrois bien ſçavoir, ſi quand l'eſprit de Mr. Jurieu dit, *Je ne veux pas avoir le moindre doute que l'Ecriture ſoit divine*, il voit quelque raiſon d'en douter, ou s'il n'en voit aucune.

S'il n'en voit aucune: il auroit tort d'en avoir le moindre doute; il n'a que faire de ce commandement de ſa volonté, *Je ne veux pas en avoir le moindre doute*, puis qu'il ne ſçauroit en douter, quand il le voudroit, ne voyant aucune raiſon d'en douter. Car quoy que dans cette ſuppoſition il uſt toûjours dire de bouche, *J'en doute*: e ſoûtiens que dans ſon cœur il n'en douteroit point, & qu'il luy ſeroit impoſſible 'en douter.

Et s'il voit quelque raiſon d'en douter: je emande ce que veut dire cet acte de ſa voté, *Je ne veux pas en avoir le moindre ute.*

Cela veut-il dire, *Je ne veux pas que ce qui eſt, ſoit:* ou bien, *Je ne veux pas voir ce que je vois?* Cela veut-il dire, *Je ne veux pas que des raiſons de douter ſoient des raiſons de douter:* ou bien, *Je ne veux pas voir les raiſons de douter que je voy?*

De quelque maniere qu'on explique ce *Je ne veux pas*, on ne ſçauroit luy donner un bon ſens. S'il voit des raiſons de douter, il aura beau dire de bouche, Je n'ay pas le moindre doute, ou, Je ne veux pas avoir le moindre doute: je ſoûtiens que les raiſons de douter qu'il voit produiront leur effet malgré qu'il en ait, & qu'il luy reſtera toûjours dans l'ame autant de doute qu'il voit de raiſons de douter.

Tout ce que l'importance de cette verité, *L'Ecriture eſt divine*, doit faire ſur nôtre eſprit, c'eſt de nous faire ſouhaiter de n'en avoir pas le moindre doute, & de nous obliger à travailler continuellement pour nous défaire de tous ceux qui nous reſtent, en acquerant les lumieres qui nous manquent.

Mais tant qu'il y aura des gens qui diront que leur perſuaſion eſt dans un degré ſuperieur au degré d'évidence; & que quoy qu'ils voyent des raiſons de douter, ils n'ont aucun doute: je ſoûtiendray toûjours la conſequence par laquelle j'ay commencé ce Chapitre, *Qu'il y a dans leur perſuaſion des degrés deſtitués de raiſon.*

Mr. Jurieu en reconnoiſt luy-même la neceſſité; il la confeſſe ingenuëment. Voicy ſes termes: *Dans la veuë de l'importance*

de

de cette verité, L'Ecriture eſt divine, *la volonté ſe determine à luy donner un acquieſcement plus ferme que celuy qu'elle donne à une demonſtration de Geometrie, qui n'eſt pas de pareille importance : & elle y adhere, parce qu'elle le veut. Dans la certitude qu'elle veut en avoir, il y a des degrés* DESTITUE'S DE RAISON.

Quand je lis cela, je hauſſe les épaules; & je n'ay pas le mot à dire, ſinon que lors que pour expliquer, ou pour ſoûtenir une doctrine, on eſt obligé d'en venir à une confeſſion comme celle-là, il faut que cette doctrine ſoit bien *deſtituée de raiſon.*

Je cherche enſuite à excuſer Mr. Jurieu autant qu'il m'eſt poſſible: & pour cela, je me repreſente qu'il n'eſt pas tombé le premier dans cette faute; qu'il ne fait que ſuivre les traces de Bonaventure, Auteur, ſi je ne me trompe, de la diſtinction de certitude de *ſpeculation* & de la certitude *d'adhéſion*, ou d'attachement; & celles de Mr. le Blanc, dont il a été Collegue, & à qui il a ſurveſcu dans la Chaire de Sedan.

Je ne ſçache pourtant pas que ces deux Theologiens ayent rien dit de ſi crud. Mais c'eſt qu'ils n'y ont pas pris garde: car au reſte cette conſequence ſuit neceſſairement de leur doctrine.

Mais quoy que cette reflexion me faſſe avoir plus de ſupport pour la faute que Mr. Jurieu a faite; elle ne m'en fait pas avoir pour la doctrine même: elle me fait dire au contraire, qu'il paroiſt bien que les plus grands-hommes ſont ſujets aux plus gran-

des mépriſes ; & qu'il ne faut jamais les ſuivre aveuglément, ni faire ſcrupule de les relever & de les corriger par les lumieres du bon ſens.

CHAPITRE VI.

Refutation des deux premieres preuves de la propoſition de Mr. Jurieu. On explique en quel ſens la Foy eſt au deſſus de la Raiſon ; & on rejette la comparaiſon que Mr. Jurieu fait entre la Grace & les prejugés.

SCavez-vous comment Mr. Jurieu tâche d'adoucir & de prouver ſa propoſition inouïe ? *Cette certitude*, ajoûte-t-il, *eſt en partie au deſſus de la raiſon : & cela n'eſt pas abſurde, puis que la Foy eſt au deſſus de la raiſon.*

Je ſuis fâché pour Mr. Jurieu de ce qu'il ne nous paye que d'équivoques ſi faciles à reconnoître. L'équivoque eſt double icy ; l'une dans le mot de *Foy* ; l'autre dans le mot *d'au deſſus de la raiſon.*

Par le mot de *Foy* on peut entendre trois choſes ; ou les verités divines ; ou la perſuaſion que nous avons de ces verités ; ou les fondemens de nôtre perſuaſion.

De ces trois choſes il n'y a que la ſeconde, ſçavoir *la perſuaſion*, qui doive proprement porter le nom de *Foy* tout ſimple. Les verités divines doivent s'appeller *l'objet de la Foy* ; & les fondemens de la perſuaſion, *les fondemens de la Foy*. Cependant quand on dit que *la Foy eſt au deſſus de*

la raiſon, on entend par là *l'objet de la Foy, les choſes que nous croyons*, dont une partie eſt au deſſus de la raiſon, parce que la raiſon ne les ſçauroit comprendre: mais on n'entend nullement *les fondemens de la Foy*, on n'entend point *les argumens qui nous portent à croire les verités divines*, dont la premiere eſt la divinité de l'Ecriture.

Je vous prie, cela ſeroit-il de bon ſens: *Les argumens qui nous font croire les verités divines ſont au deſſus de la raiſon*, c'eſt-à-dire, *la raiſon ne les ſçauroit comprendre*? S'il y en avoit que la raiſon ne compriſt pas, ſerviroient-ils à la perſuader? Eſt-on plus aſſeuré d'une verité qu'on n'étoit, lors qu'on l'a entenduë prouver par un argument qu'on n'a pas compris?

Après cela, ſur le mot d'*au-deſſus de la raiſon*, une partie de l'objet de la foy, une partie des verités revelées ſont *au deſſus de la raiſon*, elles ſurpaſſent ſa capacité & ſa comprehenſion: mais *elles ne ſont pas deſtituées de raiſon*; elles ne ſont pas *deſtituées de preuves fortes & convaincantes*, qui nous obligent à les croire. Ces preuves ſont la revelation expreſſe, claire & nette de ces verités ſublimes, ſans quoy nous ne nous aviſerions jamais de les croire.

Voicy donc ma réponſe en forme. *La Foy eſt au deſſus de la raiſon.* Cette propoſition a beſoin d'explication. L'objet de la Foy, c'eſt-à-dire, *une partie de cet objet*, eſt au deſſus de la raiſon: je l'avouë. Le fondement, ou une partie du fondement

de la Foy est au dessus de la raison : je le nie. De plus, *une partie de l'objet de la Foy est au dessus de la raison :* je distingue encore. Une partie de l'objet de la Foy *surpasse la capacité de l'objet de la raison :* je l'avouë. Une partie de l'objet de la Foy *est destituée de raison :* je le nie. Si elle en étoit destituée, nous ne la croirions pas, ce ne seroit point un objet de la Foy.

Mr. Jurieu continuë les preuves de sa these. *Le Saint Esprit & la Grace peuvent bien faire*, dit-il, *ce que les prejugés font tous les jours.*

Voilà sans mentir une comparaison fort honorable au Saint Esprit, à la Grace, & aux caracteres de la divinité de l'Ecriture! Ce que les prejugés font tous les jours, c'est de nous faire prendre un méchant argument pour un argument solide, une raison foible pour une raison forte, le mensonge pour la verité. J'aimerois autant dire, que le Saint Esprit met en œuvre des fraudes pieuses & de saintes illusions, pour faire croire une chose dont il ne sçauroit donner de bonnes raisons.

C'est après avoir rapporté cette comparaison ou cet exemple des préjugés, que Mr. Jurieu parle de *l'élevation* des caracteres de divinité; desorte qu'il nous donne à entendre, que le Saint Esprit *éleve* ces caracteres au dessus d'eux-mêmes, pour leur faire produire une plus grande certitude qu'ils ne produiroient naturellement : à peu près de la même maniere que les prejugés *élevent* le mensonge, les mauvais argu-

mens,

mens, les raiſons foibles, juſqu'à leur donner l'efficace de la verité, des argumens ſolides, & des raiſons convaincantes.

CHAPITRE VII.

Refutation de la derniere preuve de Mr. Jurieu. On examine qui ſont les pauvres en eſprit. *On prouve que Jeſus-Chriſt n'entend pas par là, ceux qui ont peu de connoiſſance des verités ſalutaires. On fait voir l'importance de cette connoiſſance: on inſiſte ſur l'obligation où nous ſommes de l'acquerir: on blâme la negligence qui regne parmy nous à cet égard: & l'on cenſure une propoſition de Mr. Jurieu qui favoriſe cette negligence.*

LA derniere preuve que Mr. Jurieu allegue, eſt plus plauſible & plus raiſonnable: elle eſt tirée de la Foy des ames ſimples & des pauvres en eſprit, qui n'ont jamais medité ſur les caracteres de la divinité de l'Ecriture. *On ne peut pas dire*, dit Mr. Jurieu, *que ces gens-là qui ont une veritable pieté, ne ſoient perſuadés de la divinité de l'Ecriture que par habitude, & parce qu'ils ont toûjours ouy dire que cette Parole étoit divine; il faut que le Saint Eſprit ait operé immediatement. Et c'eſt*, continuë-t-il, *ce qu'on appelle le témoignage du Saint Eſprit, qui n'eſt pas un Enthouſiaſme, ce n'eſt point une action ſeparée de celle de la Parole preciſément; c'eſt une operation du St. Eſprit, qui ſe confond avec les idées de la Parole même: & par cette operation les ca-*

racteres de divinité ſont de puiſſantes impreſſions dans l'ame, quoy qu'ils ne ſoient apperceus que confuſément par l'eſprit.

Je ne feray là-deſſus que de petites remarques. I. La premiere, c'eſt qu'on ne ſçauroit nier que les trois claſſes dans leſquelles j'ay diviſé tous les Chrêtiens, ne comprennent tous ceux qui ne ſont pas fourbes & hypocrites. J'en ay exclus ceux qui le ſont: parce que comme ces gens-là ſçavent bien qu'ils n'ont aucune foy, il n'y a point à chercher la cauſe de leur perſuaſion. *Ubi nullus effectus, nulla cauſa inveſtiganda eſt.*

II. La ſeconde, c'eſt que le mot de *veritable pieté* eſt équivoque. Il ſignifie ou *une pieté qui n'eſt pas hypocrite*; ou *une pieté éclairée & appuyée ſur des fondemens ſolides.* Tous ceux que j'ay renfermés dans ces trois claſſes ont une veritable pieté au premier ſens, parce qu'il n'y en a point d'hypocrites: mais ils n'ont pas tous une veritable pieté au ſecond ſens; puis que tous ceux qui compoſent la premiere, n'ont aucune lumiere pure & veritable. Et même la pieté de ceux qui ſont dans la ſeconde & dans la troiſiéme, n'eſt veritable au ſecond ſens, qu'autant que leur perſuaſion eſt veritable & fondée ſur des raiſons ſolides.

III. La troiſiéme remarque que je fais, c'eſt que *les ames ſimples*, & *les pauvres en eſprit*, qui ſont loüés dans l'Ecriture, ne ſignifient pas des ames ignorantes dans les choſes du Ciel, ou des eſprits qui ayent

peu

peu de connoiſſances veritables des veritéſ ſalutaires, peu de ces lumieres divines qui produiſent une aſſeurance ſolide en éclairant l'entendement. Cela ne ſignifie autre choſe que *des ames ſans malice*, & *des eſprits humbles*. L'Ecriture Sainte eſt bien éloignée de l'autre ſens que je viens de donner à ces termes. Dans le même moment que Jeſus-Chriſt nous exhorte à être *ſimples comme colombes*, il nous exhorte à être *prudens comme ſerpens*. La prudence ne ſçauroit être ſans connoiſſance, & même ſans une connoiſſance exquiſe.

Vous ſçavez mieux que moy l'affinité qu'il y a entre עני & ענו en Hebreu, dont l'un ſignifie *pauvre & affligé*, & l'autre *doux & humble*. Il me ſemble que les Ecrivains Sacrés les confondent ſouvent, qu'ils s'en ſervent aſſez indifferemment, & qu'il n'y a gueres que les circonſtances & les occaſions où on les trouve employés, qui determinent le ſens qu'on leur doit donner. Et comme la douceur & l'humilité ſont des qualités de l'eſprit, & non pas la pauvreté: il eſt bien plus raiſonnable, ce me ſemble, de croire que la penſée de Jeſus-Chriſt, qui parloit Syriaque, & que St. Matthieu a exprimé en Hebreu, ſi on en croit d'habiles gens, étoit de declarer heureux ceux qui ont l'eſprit doux & humble; que de croire qu'il entendoit par là, ceux qui ont peu de connoiſſances claires & diſtinctes dans les choſes même du ſalut.

Aſſeurément ce ſeroit pecher, que d'attribuër cette derniere penſée à Jeſus-Chriſt;

& si par *les pauvres en esprit*, on veut entendre ceux qui ont *peu d'esprit & peu de connoissance*; il faut que ce soit *peu d'esprit & peu de connoissance en tout ce qui ne se rapporte pas au salut*: mais pour tout ce qui s'y rapporte, pour tout ce qui contribuë à donner une persuasion plus forte des veritès divines; les plus riches en cela sont sans contredit les plus heureux.

Eph. 1: 17. 18. Si cela n'étoit pas, pourquoy St. Paul souhaitteroit-il tant aux Chrêtiens *l'illumination de l'entendement*? Cette illumination est-elle autre chose, qu'une connoissance claire & distincte des verités Evangeliques, & une persuasion bien fondée, que ce sont des verités divines? Il blâme ceux

1 Cor. 3: 1. 2. de Corinthe, de ce qu'ils *sont encore enfans en Christ*, c'est-à-dire, peu avancés dans la connoissance du Christianisme; il voudroit qu'ils fussent *hommes faits*, qu'ils *n'eussent plus besoin de laict, & qu'ils pûssent porter la viande ferme*. Cette comparaison signifie fort naturellement, ce me semble, que tous les Chrêtiens devroient être en état de prendre eux-mêmes la nourriture spirituelle, de trouver eux-mêmes dans les Livres Sacrés des argumens solides pour entretenir leur foy & pour soûtenir leur esperance, & n'estre pas toûjours comme les enfans, dont l'aliment depend d'une nourrice; n'avoir pas toûjours besoin de Docteurs pour leur expliquer les choses saintes, pour les digerer, & pour les rendre propres à leur nourriture. Pour estre dans cet état, il faut estre riche en connoissance.

Vous

Vous trouverez la même cenſure ſous les mêmes idées dans l'Epiſtre aux Hebreux, & l'exhortation enſuite dans les deux premiers verſets du Chapitre ſuivant: *Tendons à la perfection.* Tout le diſcours fait aſſez voir, que c'eſt à la *perfection de la connoiſſance.* Et ce qu'il y a de conſiderable, c'eſt que la derniere fin que l'Auteur ſe propoſe dans cette Epiſtre, eſt d'inſpirer aux Hebreux la conſtance & le courage, de les porter à demeurer fidéles à Jeſus-Chriſt. Pour parvenir à cette fin, que fait-il? Il ne trouve point de meilleur moyen que de les inſtruire de la grandeur de Jeſus-Chriſt, en qui ils avoient crû. Il le fait par tout, & de plus il les preſſe vivement de travailler auſſi de leur coſté à acquerir les connoiſſances qui leur manquent; il les blâme fortement de ce qu'ils ont ceſſé d'y travailler, de ce qu'ils ſont devenus pareſſeux. *Héb.* 5: 12. 13, 14.

„ Vous devriez eſtre Maîtres, dit-il, de-
„ puis le temps que vous avez commencé
„ à étudier le Chriſtianiſme: mais vous
„ vous eſtes laiſſés aller, vous eſtes devenus
„ lâches à ouïr; voſtre intelligence s'eſt
„ épaiſſie; voſtre eſprit s'eſt appeſanty.
„ Voſtre pareſſe eſt cauſe que vous n'avez
„ plus l'eſprit ſi ouvert que vous l'aviez;
„ vous avez beſoin qu'on vous explique de
„ nouveau les premiers rudimens, les pre-
„ miers principes de la Religion de Jeſus-
„ Chriſt. N'en demeurons pas toûjours à
„ ces premiers principes. Après avoir une *Heb.* 6:
„ fois poſé le fondement, ne ſoyons pas 1. 2.
„ obligés de recommencer encore, ne le

„ laissons pas devenir à rien, bâtissons dessus, élevons l'édifice, tendons à la perfection.

„ Nous avions dêja posé ce fondement. „ Nous étions imbus des premieres connoissances de la Religion Chrêtienne dès „ le temps que nous avons été baptisés, & „ que nous avons receu l'imposition des „ mains. Nous sçavions dès cette heure-là, „ qu'il faut se repentir des œuvres mortes, „ & qu'il faut croire en Dieu. Nous recevions dêja, & la doctrine de la resurrection des morts, & celle du Jugement éternel; puis que l'on interroge sur ces quatre chefs tous ceux que l'on reçoit au nombre des Chrêtiens en leur administrant le „ Baptême, & en leur donnant l'imposition des mains. Laissons donc enfin ces „ premiers commencemens, n'en demeurons plus là, allons plus avant, croissons „ en sainteté & en connoissance, tendons „ à la perfection de la repentance & de la „ foy.

„ Et nous ferons cela, si Dieu le permet. Dès le premier verset du Chapitre l'Apôtre a commencé à se confondre avec ceux à qui il écrit, & à dire *nous*, au lieu de *vous*, pour rendre son exhortation & plus douce & plus pressante. En se regardant donc comme étant dans la même obligation qu'eux, il parle au nom de tous, *Nous ferons cela*, comme s'il disoit: „ J'ay pris la „ resolution de le faire; & je suis asseuré que „ vous la prendrez aussi. Ou simplement: Et „ il faut que nous fassions cela, si Dieu

„ le

„ le permet. Si Dieu nous conſerve la vie
„ & les facultés de l'eſprit, il faut que nous
„ y travaillions deſormais, il faut que ce
„ ſoit toute noſtre occupation. Car enfin
„ nous devons penſer, que ſi après les gra-
„ ces que Dieu nous a faites de nous avoir
„ éclairés de la connoiſſance de ſon Fils, de
„ nous avoir fait prendre gouſt à ſa Parole,
„ & de nous avoir rendus participans des
„ dons miraculeux du Saint Eſprit, nous
„ laiſſions éteindre ces lumieres, ou même
„ ſi nous ne les augmentions pas, & que
„ cela fuſt cauſe que nous ne fuſſions pas
„ aſſez fermes pour reſiſter à la tentation,
„ que nous vinſſions à nous écouler, à tom-
„ ber dans l'apoſtaſie, à outrager l'Eſprit
„ de grace: nous devons penſer, dis-je,
„ quel crime ſeroit le noſtre. Jamais Dieu
„ ne nous pardonneroit un tel outrage.
„ Nous ne nous releverions jamais d'une
„ telle chûte. Cela ſeroit même impoſſi-
„ ble, puis que nous aurions foulé aux pieds
„ les preuves les plus éclatantes de la verité
„ de l'Evangile, & que nous y ſerions deve-
„ nus inſenſibles.

Ainſi vous voyez, que tout cela ne tend qu'à preſſer l'étude de la Religion, & à faire voir la neceſſité de la connoiſſance; & que ſelon cet Apôtre, cette neceſſité eſt fondée ſur des raiſons de la derniere importance. Après cela appellera-t-on *heureux*, ceux qui ſont pauvres dans la connoiſſance des choſes divines; & croira-t-on que ç'ait eſté la penſée du Sauveur du monde?

Souvenez-vous, dit le même Auteur,

Souvenez-vous des jours precedens, auſquels après avoir eſté illuminés, vous avez ſoûtenu un grand combat de ſouffrances. Pourquoy cette circonſtance, *après avoir eſté illuminés?* ſi ce n'eſt pour les faire ſouvenir que leur courage venoit de leurs lumieres, & qu'ils en avoient plus dans le temps qu'ils ſouffrirent, que dans le temps qu'il leur écrivoit.

Cela eſt ſurprenant, qu'ils fuſſent allés en diminuant, qu'ils euſſent perdu de leurs lumieres depuis ce temps-là! Mais cependant cela eſt vray, puis que nous avons vû qu'il leur a reproché dans le Chapitre V. en termes exprès, qu'ils étoient devenus lâches à ouïr ou à entendre; que leur intelligence étoit devenuë épaiſſe. Et cela n'eſt que trop ordinaire à tous les Chrêtiens.

Ce premier temps dans lequel ils ſouffrirent, étoit ſans doute un peu après qu'ils eurent apperçû la lumiere de l'Evangile, qu'ils étoient encore charmés de ſa beauté, & que peut-être les perſecutions parmy leſquelles ils l'avoient reccu, augmentoient leur zele & leur empreſſement à s'inſtruire.

Après cela il y a beaucoup d'apparence que quelque calme ſucceda à cet orage, & que ce calme leur fut fatal, qu'il refroidit leur zele, que ce leur fut une occaſion de relâcher de l'étude des choſes celeſtes, & de s'occuper davantage à l'étude des choſes terreſtres. Et pour peu que cela arrive, on ne ſçauroit croire combien promptement la verité de l'Evangile s'obſcurcit dans l'eſprit,

prit, & combien de degrés d'évidence elle y perd en peu de temps! Enſuite l'orage revenant de nouveau, les eſprits ne ſont plus capables de la ſoûtenir comme auparavant; le ſoldat Chrêtien ſe trouve preſque deſarmé, ſon bouclier n'eſt plus de la trempe dont il étoit, il chancele, il recule, & quelquefois il tombe.

C'étoit ſans doute dans une conjoncture pareille que l'Apoſtre écrivoit aux Fidéles Hebreux: & par malheur c'eſt celle où nous nous trouvons à preſent. Nous aurions beſoin qu'un Apoſtre vinſt nous dire aujourd'huy: „ Souvenez-vous des jours pre-„ cedens, auſquels après avoir été illumi-„ nés vous avez ſoûtenu un grand com-„ bat de ſouffrances. Souvenez-vous du „ temps que vous commençaſtes à ouvrir „ les yeux à la lumiere de la Reformation. „ Souvenez-vous des années que vous paſ-„ ſaſtes alors dans les combats & dans les „ ſouffrances, & du courage avec lequel „ vous les ſoûtintes. Vous étiez illuminés „ dans ce temps-là. Vous étiez ſoûtenus de „ la connoiſſance de la verité, & d'une con-„ noiſſance claire & diſtincte. Elle ſe pre-„ ſentoit à vôtre eſprit dans un grand degré „ d'évidence, parce que vous en faiſiez tou-„ te voſtre étude. Elle faiſoit voſtre force. „ Mais le repos dont vous avez joüi depuis „ vous a preſque perdus. Pendant ce repos „ vous n'avez étudié que le monde, & vous „ avez oublié le Ciel. Voilà d'où vous vien-„ nent aujourd'huy tant de frayeurs, tant de „ foibleſſes & tant de chûtes.

Tout

Tout ce que j'ay tiré de l'Epiſtre aux Hebreux m'a paru non ſeulement ſi propre à confirmer mon ſentiment, mais de plus ſi fort de ſaiſon, que je n'ay pû m'empêcher de m'y étendre, contre ce que je vous avois promis, de ne faire que de petites remarques ſur la derniere preuve de Mr. Jurieu.

IV. La quatriéme que j'ay à faire, c'eſt qu'après les reflexions precedentes ſur *les ames ſimples & les pauvres en eſprit*, il eſt inconteſtable que ceux qui ſont loüés dans l'Ecriture à cauſe de ces qualités, & qui y ſont regardés comme poſſedans un bonheur particulier, ſont des gens qui ont *une pieté veritable* non ſeulement au premier ſens, *parce qu'elle n'eſt pas hypocrite*; mais auſſi au ſecond ſens, parce qu'elle eſt *éclairée & appuyée ſur des fondemens ſolides.*

V. La cinquiéme, c'eſt que Mr. Jurieu ſuppoſe faux, quand il ſuppoſe que ces ames ſimples & ces pauvres en eſprit, ces gens ſimples comme colombes, mais prudens comme ſerpens, pauvres en eſprit pour les choſes du monde, mais riches en eſprit pour les choſes du Ciel; dont la pieté eſt & ſincere & éclairée; que ces gens-là, dis-je, *n'ont jamais medité ſur les caracteres de la divinité de l'Ecriture.* Vous reconnoiſſez, je m'aſſeure, que ſi l'idée que je me forme de ces gens-là eſt veritable; & on ne ſçauroit nier qu'elle ne le ſoit: il implique contradiction qu'ils n'ayent jamais medité ſur ces caracteres de divinité; que leur pieté ſoit éclairée & fondée ſur des raiſons ſolides, & qu'elle ne ſoit pourtant pas fondée

ſur

sur des raisons claires, distinctes & solides. La contradiction est manifeste.

La supposition qui sert de principe à Mr. Jurieu étant renversée, sa conclusion tombe d'elle-même, qui est, *Qu'il faut que le Saint Esprit ait operé en eux immediatement*; & il reste seulement, qu'il faut que le Saint Esprit ait operé en eux par les caracteres de divinité de l'Ecriture, & qu'il les leur ait fait mediter & appercevoir.

Si leur persuasion étoit destituée de raison qui fust presente à leur esprit; où seroit la prudence des serpens? Ils ne pourroient se satisfaire eux-mêmes, quand ils se demanderoient, *Pourquoy croy-je que l'Ecriture est divine?* Ils n'imiteroient pas l'exemple des Samaritains, qui ne voulurent pas croire sur le simple rapport d'autruy, qui voulurent voir eux-mêmes, & pouvoir dire à la femme, *Ce n'est plus pour ta parole que nous croyons, mais parce que nous l'avons vû nous-mêmes, & que nous avons connu qu'il est effectivement le Christ.* S'ils n'avoient point de raisons claires & distinctes, ils ne pourroient dire à l'Eglise, ni à leurs peres & meres; *Ce n'est plus pour vôtre parole que nous croyons que ce Livre est divin, mais parce que nous l'avons examiné nous mêmes, & que nous* AVONS CONNU *qu'effectivement il est divin.*

Si à l'exemple des Juifs de Berée, on ne doit point recevoir de doctrine sans la conferer avec l'Ecriture, pour sçavoir si elle y est conforme: il seroit bien plus dangereux & bien plus temeraire d'attribuer un Livre

à Dieu,

à Dieu, ſans voir clairement de fortes raiſons de le luy attribuer.

Pour ce qui eſt du mot de *témoignage du Saint Eſprit*, que Mr. Jurieu rapporte, je vous en parleray une autrefois amplement, & je pourray vous faire voir & remarquer, que Mr. Tronchin Profeſſeur en Theologie à Geneve raiſonne mieux ſur ce ſujet que Mr. Jurieu. En attendant il me ſuffit que vous vous ſouveniez, que par ce mot nos Docteurs n'entendent pas, *une revelation du Saint Eſprit*, mais *les caracteres de divinité dont le Saint Eſprit a remply l'Ecriture, dont il eſt l'auteur*: & qu'au reſte ils ne ſe ſont ſervis de ce mot que par alluſion au témoignage de l'Egliſe, ſur lequel ceux de Rome ſe repoſent, pour oppoſer témoignage à témoignage; comme quand à l'occaſion d'une viande, Jeſus-Chriſt donne ce nom à une choſe d'une toute autre nature: & enfin que le mot de *témoignage du Saint Eſprit*, ne ſignifie jamais dans l'Ecriture que les miracles, par leſquels le Saint Eſprit témoignoit de la verité de la doctrine de Jeſus-Chriſt & de ſes Apôtres. Si bien qu'à l'égard de ce mot il ne faut point tirer de conſequence de leur temps au nôtre.

Sur ce que Mr. Jurieu dit, que *cette operation immediate du Saint Eſprit n'eſt pas un Enthouſiaſme, ni une action ſeparée de celle de la Parole; mais qu'elle ſe confond avec les idées de la Parole même*: je vous avertiray ſimplement, qu'il diſtingue fort entre *une action ſeparée*, & *une action diſtincte*

diſtincte de celle de la Parole, & qu'il dit ailleurs, que quoy que celle dont il s'agit n'en ſoit pas *ſeparée*, elle en eſt pourtant tout-à-fait *diſtincte*.

Du reſte, comme il ne ſçauroit affirmer qu'il conçoive luy-même cette action pretenduë, qui ne ſe déploye point ſur le corps, mais immediatement ſur l'ame; qui n'eſt pas ſeparée de l'action de la Parole, qui ſe confond même avec ſes idées, & qui pourtant en eſt diſtincte; qui produit un mouvement vers les choſes ſpirituelles, ſans ſe ſervir d'aucune raiſon; qui n'eſt point un Enthouſiaſme, & qui pourtant produit un premier mouvement qui eſt raiſonnable, & qui *naiſt de la connoiſſance*: comme, dis-je, je ne croy pas qu'il puiſſe accorder tout cela dans ſon eſprit, & concevoir cette action, je ne m'arreſteray pas davantage à en marquer les abſurdités; je ne l'ay déja que trop fait.

Mais ſur ce qu'il ajoûte, que *les caracteres de divinité font de puiſſantes impreſſions dans l'ame, quoy qu'ils ne ſoient apperceus que confuſément par l'eſprit de ceux qui ne les ont jamais medités*: je vous diray que je trouve cette diſtinction *d'ame & d'eſprit*, ſubtile, mais nullement ſolide. L'ame eſt eſprit, & n'eſt rien qu'eſprit, au moins quand il s'agit de choſes ſpirituelles, comme icy.

S'il s'agiſſoit d'objets materiels & ſenſibles, on pourroit recevoir cette diſtinction, pour exprimer nos differentes facultés du *ſentiment*, & de *l'entendement*. On pourroit

roit dire, *qu'ils font de puiſſantes impreſſions dans l'ame, quoy qu'ils ne ſoient apperçûs que confuſément par l'eſprit*, pour ſignifier que nous les ſentons fortement, quoy que nous ne les connoiſſions point clairement.

Mais des objets purement ſpirituels & intellectuels, des caracteres de divinité qu'un Livre porte, peuvent-ils ſe ſentir ſans le connoiſtre? Peuvent ils faire des impreſſions dans l'ame ſans en faire dans l'eſprit? Non aſſeurément. A leur égard *l'ame* & *l'eſprit* ne ſont qu'un, ils ne ſçauroient toucher l'ame que dans ce qu'elle a de plus ſpirituel.

J'avoue donc que l'eſprit de ceux qui n'ont jamais medité ſur ces caracteres, ne les apperçoit que très-confuſément: mais je nie que leur ame en ait reçû de puiſſantes impreſſions. Vous voyez bien dans quel rang je les mets; je les mets dans la premiere claſſe ſans balancer.

Elle n'eſt que trop nombreuſe, je le confeſſe en le déplorant. Combien peu voit-on de Chrêtiens, dans quelque ordre & dans quelque condition que ce ſoit, qui ſe faſſent un devoir d'examiner les fondemens de leur croyance, ou plutoſt, de *donner des fondemens à leur croyance?* Car quoy qu'une doctrine ait en elle-même de bons fondemens; la croyance de celuy qui la reçoit ſans les appercevoir, ſans les connoiſtre, ſans les examiner, eſt une perſuaſion qui n'a point de fondemens.

Dans la diſpute, nous ſoûtenons le principe

cipe de *l'examen* contre l'Eglise Romaine: mais dans le fait, presque tout le monde l'abandonne, & revient au principe de cette Eglise, *de se dispenser de l'examen, & de s'en repaser sur les autres.* Dans la theorie nous tenons le plus vray: mais dans la pratique nous embrassons le plus commode.

Ce malheureux defaut vient de trois causes: du manque de loisir, de la paresse, & du manque d'aide, de conduite & d'exhortations sur ce sujet. Les uns sont trop occupés; les autres trop paresseux; presque personne ne sçait comment s'y prendre. Il y en a qui manquent de pouvoir; il y en a qui manquent de volonté; presque tous manquent de methode & de conduite.

Les premiers sont les plus à plaindre, & les moins à blâmer: ce sont ceux dont la bassesse & la pauvreté sont cause qu'ils n'ont ni le temps, ni les facultés de l'esprit necessaires pour penser aux choses spirituelles, pour y mediter, pour les étudier, & pour en remplir leur esprit. Vous sçavez assez dans quelle ignorance croupissent ces pauvres gens-là, & vous concevez bien que ç'a été une des principales causes de la grande bréche qui a été faite à nos troupeaux.

Les Chrêtiens de cet ordre ne sont pas exempts de blâme: la plus-part ne sçavent pas lire; les autres ne ménagent pas le temps de lire l'Ecriture qu'ils pourroient ménager. Si les premiers vouloient, il n'est pas croyable qu'ils ne pûssent venir à bout

d'ap-

d'apprendre à lire, ou dans leur enfance, ou quand ils commencent à avoir du jugement & de la raiſon. Et ſi les derniers ne manquoient point d'inclination, ils profiteroient bien plus qu'ils ne font.

Comme preſque tous les arts ſont des exercices pour le corps; ils ſe repoſeroient Feſtes & Dimanches en occupant leur eſprit, & en paſſant ces jours-là tout entiers à la lecture de l'Ecriture Sainte, ou de quelque autre Livre, qui puſt leur en faire avoir une plus grande intelligence. Au lieu de cela, ils perdent miſerablement ce temps-là, & ſouvent ils s'y fatiguent plus qu'à leur travail ordinaire.

Ainſi il y a de leur faute aſſeurément, s'ils ne ſortent jamais de la premiere claſſe, & s'ils n'entrent point dans la ſeconde; je veux dire, s'ils ne parviennent jamais à avoir ſur la Foy & ſur la Religion quelques lumieres claires & diſtinctes.

Mais ils ſont plus à plaindre qu'à blâmer. C'eſt la baſſeſſe de leur condition qui leur abaiſſe l'eſprit. Cette inégalité de fortune entre des Chrêtiens me déplaiſt extremement. Ils devroient partager tous le travail du corps & celuy de l'eſprit. Ils devroient eſtre des hommes faits, ou du moins en état de tendre à la perfection. Pourquoy les premiers diſciples des Apôtres qui commencerent ſi bien, ſe laſſerent-ils ſi viſte? Pluſt à Dieu que leur maxime ſe fuſt établie, qu'elle euſt toûjours duré parmy eux, & qu'elle fuſt paſſée juſqu'à nous!

Les ſeconds, *ceux qui manquent de volonté*,

lonté; ſont bien plus dignes de blâme. Ce ſont ceux qui ſont aſſez bien partagés des biens de la fortune pour pouvoir employer beaucoup de temps à lire, à mediter & à écrire ſur la Religion, & ſur les preuves dont le Chriſtianiſme & les Livres Sacrés ſont appuyés; mais que la pareſſe retient; qui aiment mieux s'amuſer aux choſes ſenſibles, que de s'élever aux ſpirituelles; étudier le monde, que d'étudier la Religion; connoiſtre la Cour, ou les Grands dont ils peuvent approcher, que de connoiſtre l'Egliſe de Dieu, & les fondemens ſur leſquels elle eſt bâtie. De ceux-là un grand nombre ne merite pas d'être mis dans la ſeconde claſſe; ils n'ont preſque point de lumieres ſolides en matiere de Religion. Les autres y demeurent, quoy qu'il leur fuſt facile de parvenir juſqu'à la troiſiéme, c'eſt-à-dire, d'augmenter de beaucoup leur connoiſſance, & d'aller toûjours en croiſſant de ce coſté-là.

Mais les plus coupables de tous, ſont ceux qui ont la charge de conduire les autres, & qui ne les exhortent cependant point à ce travail; qui ne travaillent point eux-mêmes pour le leur faciliter; qui ne ſe mettent pas en peine de les y conduire, de leur donner des regles là-deſſus, de leur preſcrire une methode, de leur choiſir des Livres, de s'informer de leurs progrès, de leur rendre cette étude familiere.

Quelle eſt la ſource de ce defaut? Ce peut eſtre en partie l'eſprit vain, pareſſeux & imbecille de la plus-part du peuple. Par

vain,

vain, je n'entens pas *orgueilleux*, mais *occupé de choſes vaines*, incapable d'occupations nobles & ſerieuſes.

Ce peut eſtre auſſi l'incapacité, ou les paſſions des Conducteurs. Il s'en pourroit trouver qui ne ſçauroient comment s'y prendre. D'autres peut-eſtre ſeroient fâchés de ſe voir environnés de lumieres ſi fortes; les leurs en paroiſtroient moins, elles ſeroient peut-eſtre en danger d'en être effacées. Outre cela, on n'auroit plus tant d'empire ſur les eſprits, on ne les gouverneroit pas ſi aiſément; il ne ſeroit pas facile de faire paſſer ſes propres penſées pour des verités éternelles & Evangeliques, ni de leur concilier le même reſpect qu'on a pour les dogmes les plus eſſentiels du Chriſtianiſme. Il eſt bien plus ſeur de retenir les gens dans une humble & docile ignorance, de ne point exiger d'eux d'examiner les choſes par eux-mêmes, & de les aſſeurer pour leur mettre l'eſprit en repos, *que par le moyen d'une operation immediate les caracteres de divinité font de puiſſantes impreſſions dans l'ame, quoy qu'ils ne ſoient apperçûs que confuſément par l'eſprit.*

Car cette methode eſt la plus commode du monde pour les particuliers & pour les Docteurs. Car par là non ſeulement voilà les particuliers quittes de l'examen de la divinité de l'Ecriture; & les Docteurs quittes de la peine qu'il faudroit prendre pour leur aider: mais voilà encore les Docteurs diſpenſés d'alleguer des paſſages forts

de

de l'Ecriture pour la preuve de chaque dogme; & les particuliers diſpenſés de l'examen de ces paſſages. Car par le benefice de la même operation immediate, quoy que les argumens qui ſont contenus dans ces paſſages *ne ſoient pas apperçûs clairement par l'eſprit, ils ne laiſſeront pas de faire de puiſſantes impreſſions dans l'ame.*

C'eſt-à-dire, que pour produire ces puiſſantes impreſſions dans l'ame, & pour faire croire fortement au peuple quel dogme on voudra, il n'y aura qu'à luy alleguer des paſſages qui contiennent quelque apparence de preuve; & ſi-toſt que l'eſprit aura crû appercevoir confuſément cette preuve dans ce paſſage, la forte impreſſion ſera faite, le Saint Eſprit aura agy avec ce paſſage, ou plûtoſt l'imagination ſera frappée; & là-deſſus, *in utramque aurem dormiet plebs.* Faites, je vous prie, reflexion ſur cela. Voyez de quelle conſequence eſt ce principe de Mr. Jurieu, & ſi ce n'eſt pas le grand chemin à la foy aveugle.

CHAPITRE VIII.

Remarques generales ſur les paſſages que Mr. Jurieu apporte en preuve.

IL ſeroit pourtant fort à ſouhaiter pour l'intereſt de la doctrine de Mr. Jurieu ſur l'operation immediate du Saint Eſprit, que ce principe paſſaſt. Ce principe, dis-je, que *quoyque des argumens renfermés dans des paſſages ne ſoient pas apperçûs clairement par l'eſprit, ils ne laiſſent pas de*

faire de puissantes impressions dans l'ame. Il auroit besoin que l'on se contentast icy de ce qu'il appelle *puissantes impressions*, & que l'esprit de ses Lecteurs ne demandast point à appercevoir clairement.

Car si les particuliers se donnoient la peine d'examiner les passages qu'il allegue pour confirmer sa doctrine; il seroit fort à craindre qu'ils n'y trouvassent rien au delà de la simple apparence, & que même ils n'en trouvassent point du tout dans plusieurs.

Je n'entreprendray pas, s'il vous plaist, pour à present cet examen. Je me fâche contre moy-même d'avoir demeuré si long-temps sur cette matiere, & je crains que vous n'en soyez du moins aussi ennuyé que moy.

Vous pourrez seulement remarquer en lisant son Ouvrage, que toutes ses citations ne sont presque que de ces fautes que l'on appelle *ignoratio elenchi*. Ses passages ne touchent pas la chose. Ils prouvent seulement, *que Dieu agit*; ce que personne ne nie: mais point du tout, *qu'il agisse immediatement*; si vous en exceptez ceux où il s'agit effectivement d'une operation immediate, mais d'une operation immediate extraordinaire, c'est-à-dire, de la production de quelque miracle; & ces passages sont en grand nombre dans l'Ecriture.

Il y en a à la verité quelques-uns qui prouveroient quelque chose en faveur de Mr. Jurieu, si on les prenoit à la lettre: ce sont les comparaisons de morts, d'aveugles, de leopard, de More, &c.

Mais

Mais comme il s'enſuivroit de là, que l'impuiſſance ſeroit *involontaire*; on avouë qu'il ne les faut pas prendre à la lettre, mais dans un ſens metaphorique.

Eh! qui empêche auſſi que l'on ne diſe, qu'il ne faut pas preſſer ces metaphores à la rigueur, & qu'elles renferment de l'hyperbole? Mr. Jurieu demeure d'accord, que ſi cela eſt, elles ne prouvent rien pour luy. Pourquoy ne croirons-nous pas que les Prophetes ont eu la liberté d'employer cette figure de Rhetorique auſſi-bien que la metaphore?

Il faut de toute neceſſité qu'on avouë, qu'il y avoit de l'hyperbole dans le reproche de Jeſus-Chriſt, quand il diſoit, que *ſi les miracles qu'il avoit faits dans Capernaüm, dans Corazin & dans Bethſaida, euſſent été faits dans Sodome, elle ſe ſeroit repentie avec le ſac & la cendre.* Car il n'y a pas d'apparence que les habitans de ces villes fuſſent en effet plus corrompus que ceux de Sodome. Mais quand cela ſeroit, j'argumente *ad hominem*, je bats Mr. Jurieu par ſes principes, & je dis:

Tous les miracles de J. Chriſt n'étoient au fonds que des objets exterieurs, ce n'étoit pas la Grace immediate.

Donc ils n'auroient pû produire la converſion de Sodome: donc c'étoit une hyperbole que de dire, qu'ils auroient produit cette converſion.

Et par conſequent il n'eſt pas indigne de Jeſus-Chriſt & des Prophetes, de ſe ſervir quelquefois d'hyperboles & d'exagera-

tions pour censurer les pecheurs, & il ne faut pas argumenter là-dessus.

Une exaggeration de censeur prise à la rigueur seroit une excuse, & non pas un reproche. Quand Esaye compare dès le commencement de son Livre le peuple d'Israël à un bœuf & à l'asne, en disant que ces animaux ont assez de connoissance pour connoistre leur maistre; mais que ce peuple n'en a point du tout, qu'il n'a ni connoissance, ni intelligence: si on veut prendre tout à la rigueur, & ne reconnoître d'exaggeration nulle part, il s'ensuit que le peuple d'Israël avoit effectivement moins de connoissance que le bœuf & l'asne, & qu'ainsi il n'est pas surprenant qu'il eust abandonné son maistre.

Je vous laisse à juger combien cela seroit ridicule, & éloigné de l'intention du Prophete; & si la force de sa censure ne consiste pas en ce que, quoy que le peuple eust plus de connoissance & d'intelligence que les brutes, il avoit pourtant agy comme s'il en avoit eu moins.

CHAPITRE IX.

Que quand l'Ecriture enseigneroit qu'il y a quelque operation immediate *dans l'ouvrage de la conversion, nous ne devrions pas nous en former des idées contradictoires. Recueil de quelques-unes des contradictions de Mr. Jurieu.*

MAis enfin quand il seroit vray, qu'on ne pourroit donner un sens raisonna-

ble

ble à tous les paſſages que Mr. Jurieu allegue, ſans y trouver une operation immediate: il eſt toûjours certain, & tout le monde en demeure d'accord, que l'Ecriture ne determine pas quelle eſt cette operation. Et cela étant, quand on entreprend de le determiner, de marquer en quoy elle conſiſte, on ne doit pas faire de ſuppoſitions abſurdes, ni avancer des contradictions. C'eſt pourtant par malheur ce qui arrive à Mr. Jurieu.

Que l'on faſſe l'une ou l'autre de ces deux ſuppoſitions: ou *que c'eſt une operation immediate ſur le corps* pour en regler les mouvemens, & faire qu'ils s'accordent avec les bonnes mœurs; ou que c'eſt *une revelation immediate:* qu'on les faſſe même, ſi on veut, toutes deux à la fois; il n'y aura rien d'abſurde, rien de contradictoire.

Mais de ne faire ni l'une ni l'autre; de dire même poſitivement, que *ce n'eſt point un Enthouſiaſme:* c'eſt renoncer à toutes les manieres poſſibles d'expliquer la choſe, enſorte que l'on puiſſe entendre ſoy-même ce que l'on dit.

Dire d'un coſté, que ce n'eſt pas une revelation; & d'autre coſté, que l'effet de cette operation naiſt de la connoiſſance de l'entendement: c'eſt ſe contredire à plaiſir.

Dire que c'eſt un ſentiment qui fait pencher vers les choſes ſpirituelles; & dire que ce ſentiment ne donne aucune connoiſſance des choſes ſpirituelles: c'eſt encore ſe contredire manifeſtement.

Dire que les choſes ſpirituelles peuvent eſtre ſenties ſans eſtre connuës; c'eſt dire

qu'elles ſont ſpirituelles, & qu'elles ne ſont pas ſpirituelles tout enſemble.

Dire que l'ame peut pencher vers un objet ſans ſçavoir pourquoy; c'eſt dire que c'eſt un eſtre intelligent, & un eſtre brute également.

J'ay encore confeſſé, que Dieu peut exciter immediatement dans l'ame un ſentiment de douleur ou de plaiſir. J'ay crû avec Mr. Jurieu, long-temps avant que j'euſſe lû ſon Traité, que Dieu excitoit dans l'ame de Jeſus-Chriſt ſur la croix quelques ſenſations extraordinaires de douleur, qui ſurpaſſoient celles qui venoient des clouds & de la ſuſpenſion de ſon corps. Il pourroit auſſi produire de cette maniere des ſenſations de plaiſir.

Mais dire qu'une ſenſation agreable faſſe pencher l'ame vers un objet qui n'eſt pas la cauſe de cette ſenſation; c'eſt dire que l'ame peut pencher vers un objet ſans ſçavoir pourquoy. Et dire qu'elle croit que cette ſenſation vient de cet objet, quoy qu'elle n'en vienne pas; c'eſt dire qu'une erreur concourt avec la Grace pour la rendre efficace. Outre que, comme je l'ay dêja dit, dire que Dieu donne à l'ame une pareille ſenſation agreable des choſes ſpirituelles, qui ne conſiſte dans aucune connoiſſance de ces choſes; c'eſt dire que les choſes ſpirituelles ſe peuvent ſentir à la maniere des choſes materielles, & qu'ainſi elles ſont ſpirituelles, & ne le ſont pas en même temps.

Dans le Traité du Concours il y a quelque

que part, *Qu'il faut se figurer comme une main interne qui s'applique sur la volonté, & qui la fléchisse* ab anteriori. Qu'entend Mr. Jurieu par cet *ab anteriori*, si ce n'est, *avant que de presenter aucune raison*, ou *sans se servir de la force d'aucune raison pour la fléchir*? Je demande sur cela, si cette flexion de la volonté détruit sa liberté? Mr. Jurieu doit dire que non; puis qu'une des objections qu'il fait aux autres, c'est que leur sentiment détruit la liberté. Cependant je soûtiens que cette flexion pretenduë de la volonté détruit la liberté; & je le prouve par la definition que Mr. Jurieu nous donne luy-même de la liberté. *La liberté de la volonté*, dit-il dans ce même Traité du Concours, *consiste à se tourner par jugement vers les choses à l'égard desquelles elle est naturellement indeterminée.* Or par cette flexion *ab anteriori*, la volonté se tourne-t elle par *jugement*? *Se tourner par jugement*, & *se tourner par raison*, n'est-ce pas la même chose? Voilà donc encore une contradiction.

Encore une palpable. Vous sçavez qu'il a dit en propres termes, que *l'action du Saint Esprit n'étoit pas un Enthousiasme.* Il change dans le Chapitre X. du Traité de la Grace immediate. *Je croy*, dit-il, *qu'il arrive souvent que le Saint Esprit suggere de bonnes pensées, c'est-à-dire, qu'il* DE'COUVRE DE NOUVEAUX MOTIFS DE CROIRE QUI N'AVOIENT PAS E'TE' PROPOSE'S EXTERIEUREMENT. N'appellez-vous pas cela un Enthousiasme? N'est-ce pas l'esprit

particulier, dont l'Eglise Romaine nous accuse de nous vanter aussi-bien que les Trembleurs? Cependant s'il ne disoit que cela, la chose en elle-même ne seroit pas absurde, quoy que ce soit renverser ce qu'il avoit posé d'abord. Mais il continuë ainsi: *Et en ces occasions son action est morale.* (Parce qu'il dit cela pour répondre à la question, si l'action du Saint Esprit est morale, ou physique) *Mais outre cela,* ajoûte-t-il, *il y a une action physique qui se déploye physiquement par une impression aussi reelle que celle qui donne les mouvemens aux corps.*

S'il s'agissoit d'une action physique qui ne produisist qu'un sentiment de plaisir, sans donner aucun penchant à la volonté vers les objets spirituels: je n'aurois rien à dire; cela ne seroit pas absurde, pourvû qu'on ne dist pas que ce fust un sentiment des choses spirituelles. Mais de dire qu'une action qui se déploye sur l'ame comme sur une chose destituée d'intelligence, qu'une action purement physique par opposition à morale, donne à l'ame une impression vers les choses spirituelles, aussi reelle que celle qui donne les mouvemens aux corps: c'est le comble de l'absurdité; c'est confondre le mouvement de l'esprit avec le mouvement de la matiere; c'est s'en former la même idée.

On demande, *si la Grace immediate & la Parole font des choses differentes.* Mr. Jurieu répond à la fin du dernier Chapitre, que non; que leur action n'est pas separée, mais distincte seulement; qu'elles concou-

rent

rent toutes deux dans le même moment à la production d'un même effet, l'une comme *cauſe objective*, l'autre comme *cauſe impulſive*.

Il conçoit donc qu'elles agiſſent non pas à la verité l'une en un temps, & l'autre en un autre temps, l'une devant, & l'autre après; mais l'une *devant*, & l'autre *derriere*. La Parole preſente l'objet par devant: & la Grace par une action diſtincte de l'objet pouſſe l'ame par derriere vers cet objet. La *cauſe impulſive* n'eſt point l'idée du beau, du bon, & de l'honnête: car c'eſt là *l'objet*, & la cauſe impulſive en eſt diſtincte. L'ame eſt donc pouſſée vers l'objet par une impulſion brute & aveugle, comme on pouſſeroit un homme impotent vers un bel objet qu'il auroit devant les yeux, ſans pouvoir s'en approcher tout ſeul.

N'eſt-ce pas là ſe former une plaiſante idée de l'ame; de dire que la cauſe impulſive qui la porte vers un objet ſouverainement aimable, ne ſont pas les charmes de cet objet, mais quelque autre force qui la remuë, ou qui la pouſſe ſans luy preſenter de raiſon?

Mr. Jurieu diſtingue deux choſes inſeparables, la comprehenſion, & la perſuaſion de la verité. Il dit dans le X. Chapitre, que *l'entendement n'a point beſoin d'une action immediate de Dieu pour comprendre; mais qu'il en a beſoin pour être perſuadé.* Peut-on comprendre une verité *entant que verité*, ſans en être perſuadé? Et peut-on comprendre une verité, ſans la comprendre *entant que verité?* ſans la regarder comme

une verité? Si on ne le regardoit pas comme une verité, on ne l'auroit pas compriſe.

Recapitulation en deux mots.

Je me ſuis enfoncé dans la Critique de ce Traité, ſans que j'en euſſe la penſée, à l'occaſion des termes *d'impuiſſance phyſique*, ou *morale*, & *d'operation morale*, *phyſique*, & *hyperphyſique*, principalement à l'occaſion du dernier.

J'ay conclu que la corruption, & l'impuiſſance par conſequent, étoit phyſique & morale tout enſemble: & que l'operation qui corrige ce deſordre, & qui leve cette impuiſſance, peut auſſi porter ces trois titres, de *morale*, de *phyſique*, & d'*hyperphyſique*, à divers égards.

J'ay dit en même temps, que ſi par une *action hyperphyſique*, on entend une *action immediate*; on n'a aucune preuve ſolide que l'action qui ôte l'impuiſſance de l'homme ſoit une action hyperphyſique & ſurnaturelle. Je perſiſte dans ces concluſions.

J'avois reſolu de me ſatisfaire encore ſur les termes de *volontaire* & d'*involontaire*, & d'examiner lequel de ces deux titres peut convenir à l'impuiſſance de l'homme pour la converſion: mais une occaſion qui ſe preſente me determine à vous envoyer ce que j'ay de preſt, & à remettre le reſte à une autrefois. Je ſuis, &c.

A. B. le 3. *May* 1684.

RE-

REFUTATION

du SENTIMENT *de la*

PREDETERMINATION

au peché & à la damnation,

Adopté par

Mr. JURIEU

dans son

Traité de la Nature & de la Grace,

qu'il promet de publier.

AVERTISSEMENT AU LECTEUR.

L'enfant ſage rejouït ſon Pere; mais le fou eſt l'ennuy de ſa Mere.
Proverb. 10: 1.

ON *ne croit pas que cette matiere ait beſoin d'autre Preface que de l'Apologie que le fameux Mr. de Launoy compoſa pour la doctrine de Durand touchant le Concours de Dieu & des hommes, contre la Cenſure que quelques nouveaux Docteurs avoient oſé en faire. On s'y porte d'autant plus aiſément, que ce petit Ouvrage compoſé en Latin, & imprimé à Paris en 1636. eſt devenu très-rare.*

Syllabus rationum quibus Launoius, Durandum, de modo conjunctionis concurſuum Dei & creaturæ, defendit, & inofficioſam quorundam recentiorum Cenſuram repellit.

Il remarque d'abord, qu'il faudroit faire l'Hiſtoire de Durand, ſi toutes les Academies Chrêtiennes le connoiſſoient moins, & ſi ſa doctrine n'occupoit pas encore aujourd'huy la plus-part des Chaires de Theologie. *Cependant il dit*, qu'il ſe nommoit Durand de St. Portian, qu'il étoit Auvergnac, Theologien de Paris de l'Ordre des Jacobins, & Maiſtre du Sacré Palais, premiere-

mierement Evêque du Puis, & enſuite de Meaux, où il mourut il y a trois cens ans dans la paix & dans la Communion de l'Egliſe: ce qui empêche qu'on ne le puiſſe tirer en cauſe à preſent, ni condamner ſa doctrine touchant le Concours de Dieu & de la creature, ſans faire une groſſe injure à l'ancienne Faculté de Theologie de Paris, & à pluſieurs Ecoles & Maiſtres qui en ſont ſortis, comme on le va prouver par cinq raiſons convaincantes.

La I. raiſon qui prouve qu'on ne peut rejetter ce ſentiment de Durand ſans prejudicier conſiderablement à l'ancienne Faculté de Theologie de Paris: c'eſt, qu'encore qu'elle ait toûjours apporté un grand ſoin d'empêcher que le Chriſtianiſme ne fuſt corrompu par quelque opinion perilleuſe; elle s'y appliqua encore plus particulierement dans le ſiecle de Durand, ſans jamais donner la moindre atteinte à aucun de ſes ſentimens. Comment croira-t-on qu'elle ait eu de l'indulgence pour ce Docteur, pendant qu'elle n'épargnoit pas pluſieurs ſentimens de St. Thomas, & de pluſieurs autres Evêques? Les plus jeunes enfans d'une Mere ſi ſage ne garderoient pas la pieté & le reſpect qu'ils luy doivent, s'ils l'accuſoient de n'avoir pas bien entendu ou compris les penſées de Durand, ou d'avoir eu quelques égards pour luy par une injuſte acceptation de perſonnes. A peine ſe perſuaderoit-on qu'une ou deux perſonnes découvriſſent à preſent ce que tant de Docteurs clairvoyans n'appercevoient pas même

même alors. La Faculté ne condamna pas veritablement le Maistre des Sentences par aucun article; cependant on ne laisse pas de trouver quelques-unes de ses opinions ajoûtées par quelqu'un à ses Articles, qui n'étoient pas suivies unanimement de tout le monde: mais jamais qui que ce soit n'a osé rien faire d'approchant à l'égard de Durand.

La II. raison qui doit empêcher de le condamner: c'est qu'on ne le pourroit faire, sans y envelopper plusieurs autres Docteurs qui l'ont precedé ou suivy dans son opinion. On se contentera de citer quatre Docteurs celebres qui en parlent le plus expressément.

Le premier s'appelloit Pierre Aureole, de l'Ordre des Mineurs, Archevêque d'Aix, & Cardinal de l'Eglise Romaine, dont les Ouvrages, qui passent sous le nom de Capreole, furent enfin imprimés à Rome en 1605. avec l'approbation du Maître du Sacré Palais. Quoy que ce Docteur ait vêcu du temps de Durand, il étoit cependant plus âgé que luy. Voicy comme il resout la question, *Si une action méchante procede de Dieu.* „ La difficulté de cette question, „ dit-il, procede de deux opinions solem- „ nelles; dont l'une dit qu'il y a deux cho- „ ses dans le peché, sçavoir la matiere, & „ la difformité; & qu'à l'égard *de la matie- „ re*, ou *de l'action*, elle procede de Dieu „ comme toute autre chose qui subsiste, „ parce que Dieu concourt à l'action de la „ creature; mais qu'à l'égard de la *difformité*, *In 2. Sent. dist. 38. q. unic. art. unic.*

„ *mité*, qui fait formellement le peché, „ elle procede de la ſeule volonté qui man- „ que. L'autre opinion qui eſt oppoſée à „ celle-cy, pretend que toutes ſortes d'ac- „ tions ne procedent pas de Dieu, & ſur „ tout les actions de la volonté de l'homme. „ Et lors qu'on demande, comment ces ac- „ tions dependent donc de Dieu : ils ré- „ pondent qu'elles n'en dependent, qu'en „ ce qu'il les conſerve. Je poſe, ajoûte cet „ Auteur, quelques propoſitions. La pre- „ miere, c'eſt que le ſecond de ces ſentimens „ me paroiſt *le plus raiſonnable* : & enſui- „ te il le prouve par pluſieurs argumens „ très-forts.

Il eſt donc conſtant ſelon cet Auteur, que l'opinion de Durand n'étoit pas plus nouvelle que celle qui luy étoit oppoſée, puis qu'il les appelloit deux opinions *ſolemnelles* dans l'Academie de Paris il y a 330. ans. Et certes ſi on conſidere la maniere de parler ordinaire des Scolaſtiques, ce ſentiment ne peut être ſoupçonné de nouveauté, à moins que de le comparer avec le temps du deluge de Deucalion, ou d'Ogyges. Et les adverſaires de Durand ſont forcés de tirer deux ſortes de témoignages d'Aureole, ſçavoir un public & hiſtorique, & un particulier & perſonnel : le témoignage public, en ce qu'il appelle l'opinion de Durand *ſolemnelle* ; ce qui preſuppoſe qu'elle étoit commune à pluſieurs autres, & que ce n'étoit pas l'imagination d'un ou deux Docteurs, ni beaucoup moins ſa production, comme on oſe l'en accuſer

par

par ignorance ou par malice. Le témoignage particulier & perſonnel ſe tire de ce qu'Aureole ſuit cette opinion comme la plus *raiſonnable*, & qu'il la confirme par pluſieurs argumens, ſans en être repris, ni blâmé.

En effet cette opinion ſolemnelle qu'Aureole ſuit après l'avoir rapportée, étoit celebre dès le temps du Maiſtre Prepoſitif Chancelier de l'Univerſité de Paris, qui vivoit dans le douziéme ſiecle. Car ce Docteur & ceux de ſon temps ſoûtenans que le pouvoir de pecher ne vient point de Dieu, nient par conſequent que Dieu ſoit l'auteur d'aucune action méchante par une action *immediate & prochaine*: & ils ne le font que pour éviter de faire Dieu auteur du peché, & pour ſe tirer de cette queſtion difficile qui a tant embaraſſé d'eſprits. Voicy les termes du Docteur Prepoſitif, ſous ce tître: *ſcavoir, ſi le pouvoir de pecher eſt de Dieu.* SOLUTION. „Nous diſons que „le pouvoir de pecher eſt plûtôt une im- „puiſſance qu'un pouvoir. Pour ce que „l'on objecte, que la volonté de nuire aux „autres eſt un pouvoir qui vient de Dieu: „cela ſe doit entendre de cette maniere: „Toutes les fois qu'il me plaiſt, je peux „avoir la puiſſance de faire du mal; mais „je ne le peux accomplir, ſi Dieu ne me „le permet: ce qui ne prouve pas que ce „pouvoir vienne de Dieu. Sur quoy on peut conſiderer, que pour agir mal, pour tuër, pour dérober, &c. on ne reconnoiſſoit point alors *d'action immediate*, ni

In Summa Theolog.

de

de cooperation prochaine, mais la ſeule permiſſion de Dieu.

Summ. l. 2. tract. 16.

Guillaume appellé Antiſiodorenſis, ou d'Auxerre, s'explique encore plus clairement en ces termes. „ On demande ſi Dieu „ *opere ou coopere dans une méchante ac-* „ *tion.* Les opinions ſe partagent ſur cela. „ Car il y en a qui veulent que toute action „ méchante ſoit de l'homme, ou du Dia- „ ble. Les autres veulent qu'elle ſoit de Dieu, „ parce que c'eſt luy qui donne le pouvoir „ de la faire. Et les autres diſent, que toute „ action mauvaiſe en qualité d'action, eſt „ bonne & de Dieu. Remarquez deux choſes ſur ces paroles. I. Deux opinions. II. Que ceux qui diſent, que toute action mauvaiſe eſt de Dieu, parce qu'il donne le pouvoir de la faire, nient en cela même que Dieu concoure immediatement & prochainement à une mauvaiſe action. Ce qui feroit comprendre clairement aux ennemis de Durand, s'ils ne vouloient point tergiverſer, que ſon opinion eſtoit commune dès le douziéme ſiecle.

Apud Lud. à Dola, diſp. quadripart. C.

Le ſecond Auteur que nous citerons en faveur de Durand, eſt Nicolas Bonnet de l'Ordre des Freres Mineurs, que le Comte de la Mirandole appelle *un homme d'une litterature très-exquiſe*, & qui commença à paroiſtre à Paris, lors que Durand mourut ſous Philippe de Valois. Ce fut luy qui declara à ce Prince dans le Chaſteau de Vincennes le deuxiéme de Janvier 1333. ce qu'il faut croire du bonheur des Saints, & de la vuë intuïtive de Dieu avant le der-

nier

nier Jugement, en ces termes: „ Mais lors „ que vous pretendez, que Dieu eſt donc „ la cauſe effective de toutes choſes. Je ré- „ pons, qu'il n'eſt pas neceſſaire qu'il en „ ſoit la cauſe *immediate:* c'eſt aſſez qu'il „ en ſoit la cauſe *mediate*, en donnant l'ê- „ tre aux cauſes ſecondes. Et peu après: „ Si vous demandez laquelle de ces deux „ propoſitions eſt la plus probable; que la „ cauſe premiere concourt, ou qu'elle ne „ concourt pas. Je répons que la propoſi- „ tion negative ſe peut très-probablement „ deffendre. Et pour le faire paroiſtre clai- „ rement, &c. C'étoient les ſentimens de ce Docteur dans cette Academie, dans un temps que Jean Fileſac preſentement Doyen des Theologiens de Paris très-éclairé, appelle *l'âge viril & robuſte de l'Academie.*

L. 7. Theol. Nat. c. 3. in reſp. N. Coëffeteau ad Myſter. Iniquit. p. 1041.

In Statut. Facult. Theol. origine priſcâ, p. 4. Prodiit ann. 1511. è Biblioth. Navarr. opera J. Sudoris, Theol. Pariſienſ.

Le troiſiéme Auteur que nous voulons alleguer, eſt Richard Archeveſque d'Armach, Docteur de Paris, ou d'Oxfort, que nous citons principalement, parce qu'il ne déplaiſt pas aux ennemis de Durand. Voicy ce qu'il dictoit l'an 1360. entre pluſieurs autres choſes qui ſe trouvent au Livre 17. de ſes Queſtions d'Armenie, Chap. 6. „ Si „ l'action n'en eſt pas plus forte, ni plus vi- „ goureuſe à cauſe de la cooperation *imme-* „ *diate* de Dieu avec la volonté; cette „ cooperation eſt inutile & abſolument ſu- „ perfluë pour la production de l'action: „ mais parce qu'elle ſeroit ſuperfluë, il faut „ bien qu'il n'y en ait aucune; & ſi quel- „ qu'un me pouvoit prouver cette coope-

„ ration

„ration *immediate* de Dieu avec les crea-
„tures, je l'admirerois, & je recevrois de
„bon cœur sa preuve, car je confesse que je
„l'ignore.

Quelqu'un oseroit-il bien entreprendre d'éclairer un homme si clairvoyant, ou proposer quelque argument de l'Ecriture, qu'il n'eust pas prevû & examiné?

In 2. Sent. dist. 37. apud Lud. à Dola, 4. part. c. 5. Le quatriéme Auteur qui justifie Durand, est Pierre de Aquila de l'Ordre des Mineurs, qui fut creé Theologien de Paris l'an 1379. Il renferme plusieurs choses dans peu de paroles. Car après avoir rapporté les argumens dont Aureole se sert, pour prouver que Dieu seroit la cause de la difformité du peché, s'il produisoit *immediatement* & prochainement l'action reelle à laquelle la malice est inseparablement attachée; se rapportant à ce qu'il avoit dit auparavant, il répond, *Dist.* 34. „que pour cette raison apparem-
„ment il n'y a point d'action ou de coope-
„ration *immediate* de Dieu dans l'action de
„l'homme. Etrange revolution de toutes choses! Qu'une opinion qui passoit alors non seulement pour veritable, mais peut-estre même pour la plus veritable dans cette Academie, y soit à present condamnée par quelques-uns comme nouvelle & perilleuse, sans aucune nouvelle Decision de l'Eglise!

Au reste, qui est-ce qui se laissera faire illusion après des témoignages si exprès & si publics? Qui est-ce qui s'en laissera imposer par les ennemis de Durand, après l'autorité de ces anciens Docteurs, sous le

faux

faux pretexte de nouveauté ? Où eſt le Theologien de Paris qui vouluſt permettre à ſes diſciples de dechirer les Theſes qu'il propoſe au public? Mais cela ſuffit pour l'hiſtoire de cette verité de Theologie : car nous ne produiſons pas tant ces Docteurs comme Auteurs, que comme témoins.

En III. lieu ce ſeroit faire un grand tort aux Theologiens de Paris, qui quoy qu'ils n'ayent pas ſuivy l'opinion de Durand, ne l'ont jamais condamnée; que de la rejetter comme font quelques Modernes, qui ne ſe peuvent contenir de cenſurer les Auteurs anciens. Il faudroit trouver à redire à leur modeſtie, ou les accuſer de negligence ou d'ignorance à l'égard des opinions dangereuſes. On a blâmé la moderation de Melchior Evêque des Canaries ſur quelques propoſitions qu'il n'a pas cenſurées. Je ne me mets pas en peine ſi on a eu tort, ou raiſon.

Nous ne rapporterons que cinq de ces Theologiens de la Faculté de Paris qui n'ont point condamné l'opinion de Durand: dont le premier eſt Guillaume dit Antiſiodorenſis, qui quoy qu'il deffende comme veritable le ſentiment oppoſé, ne prononce cependant aucune condamnation contre l'autre : au contraire, après s'eſtre objecté, que ce qui eſt la cauſe d'une autre cauſe, eſt auſſi la cauſe de ſon effet; & après avoir répondu, que cela eſt vray dans les cauſes propres & conjointes : preſſé par la force de cette inſtance, & non content de ſa propre ſolution, il laiſſe ſon ſentiment

comme

De lib. Arbit. initio. comme douteux en ces termes: „Je pourrois répondre avec Saint Augustin, qu'il „ne se faut pas beaucoup mettre en peine „d'où procede une mauvaise action, pourvû qu'on sçache certainement qu'elle „est mauvaise, & qu'elle procede de „l'homme.

In Compil. Q. Theol. Le second Theologien, nommé Maistre Martin, qui vivoit dans le même temps, deffend l'opinion qui est opposée à celle de Durand, du moins avec autant d'adresse & de subtilité qu'aucun des Modernes; mais sans insulter à celle de Durand, & en s'arrestant à son sentiment comme probable simplement.

Le troisiéme Theologien nommé Gregoire d'Arimini, Parisien, Hermite de St. Augustin, qui professoit la Theologie à Paris avec éclat l'an 1344. demandant si Dieu est la cause efficiente & immediate d'une mauvaise action: il répond, „que les sentimens sont partagés; & qu'il n'en peut rejetter aucun en se determinant temerairement en faveur d'un autre. Et même, s'il en faut croire Capreole, il penche plus du côté de Durand, que de l'autre. Mais on peut remarquer dans Greg. d'Arimini, qu'il n'accuse aucune des opinions opposées de nouveauté; & qu'il apporte beaucoup de modestie & de prudence en traitant des divers sentimens des Auteurs: qui sont deux vertus si necessaires à un Theologien, que celuy qui en est destitué ne manque jamais à se rendre ridicule & suspect.

In 2. Sent. dist. 37. q. 1. art. 3.

Ibid.

Le

Le quatriéme Theologien de Paris qui ne condamne pas l'opinion de Durand, eſt Gilles Cartier, qui étant Doyen du College de Cambray, répondit pendant quatre jours dans le Concile de Baſle à l'Article II. des Bohemiens touchant la correction des pechés publics. Voicy comme il parle de Durand, après avoir marqué la reconnoiſſance qu'il avoit des bons offices que luy avoient rendu tous les Auteurs dont il s'étoit ſervy dans la concluſion de ſes Commentaires, l'an 1414. „ Mais que pourray-je „ rendre à Monſieur Durand qui ſoit digne „ de luy ? Je l'ay trouvé exact dans ſes ré- „ ponſes, ſage dans ſa conduite, & reglé „ dans ſes manieres. Vous connoiſſez la „ ſubtilité de ſon eſprit dans ſes refutations „ de St. Thomas, & je vous en fais juges, „ en confeſſant que je ne luy ay pas bien ré- „ pondu : non qu'il ne faille pas luy répon- „ dre ; mais parce que ſon raiſonnement eſt „ fort. Je luy ſuis infiniment obligé : & „ quoy que je ne l'aye ſuivy, que quand il „ eſt conforme à St. Thomas, il a aiguiſé „ mon eſprit. Qu'il vive éternellement ! C'étoient là les ſentimens de ce Docteur, que Jacques Almain appelle très-digne Aſſocié du College Royal de Navarre. O ſiecle heureux de Durand, où l'on ne pouvoit trouver d'éloges aſſez dignes d'un tel Docteur, au milieu même de ceux qui n'avoient pas ſon ſentiment ! Mais ſiecle malheureux où nous vivons, où on l'accuſe de nouveauté & de danger, quoy qu'il l'ait appris de ſes Maiſtres, croyant que la mo-

Carterius.

In 4. Sentent.

Tract. de poteſt. Eccleſ. c. 8. propoſ. 3.

deſtie

destie & la gravité Chrêtienne se doivent contenter de conserver ce qu'il avoit appris de ses predecesseurs, plustost que de laisser ses productions à la posterité!

Le dernier Theologien de Paris qui ne condamne pas Durand, est le celebre Jean Major, si connu par ses Commentaires sur les quatre Livres des Sentences & sur les quatre Evangiles, aussi-bien que par son Recueil de l'Histoire d'Ecosse d'où il étoit sorty, & pour avoir enseigné la Theologie pendant plusieurs années du temps de Louis XII. & de François I. Voicy comme il s'explique. „ On demande si Dieu „ est auteur du mal. Quelques-uns disent „ qu'il produit la volonté luy seul, & qu'ensuite la volonté produit ses actions comme cause totale, dont Dieu n'est ni la cause *immediate*, ni la cause en partie, mais seulement mediate. D'autres raisonnent autrement, & c'est l'opinion la plus commune, & je croy, la plus raisonnable.

Comment. in 2. Sent. dist. 37. ann. 1510. & 1519.

C'est ce qu'il enseignoit dans le College de Navarre. Sur quoy on peut observer trois choses. La I. une grande liberté d'opinions en ce temps sur cette matiere. La II. qu'on ne pense pas même à condamner, ny à blamer le sentiment qu'on ne suit pas; mais on se contente d'appeller plus raisonnable, celuy qu'Aureole appelloit le moins raisonnable. La III. que l'opinion contraire à Durand étoit la plus *commune*. Mais ce n'est pas à dire que celle de Durand fust fausse ou perilleuse. Cette consequence n'est née que depuis que les Scolastiques se

Antiquit. Parisienſ. edit. ann. 1562.

ſont diviſés en deux bandes, dont les uns s'attachent à St. Thomas, & les autres à Scot, parce qu'ils croyent qu'ils ont eſté de leur ſentiment, comme on le peut voir dans Louïs de Dole. Mais pour ſçavoir ſi cette methode contrainte de philoſopher eſt propre à découvrir la verité, il ne faut que conſulter ce que dit Durand dans la Preface du Livre des Sentences. „ On „ peut dire, dit-il après avoir rapporté les „ ſentimens d'Ambroiſe, de Jerôme, d'Au- „ guſtin, & de Gregoire, que ceux qui „ pretendent aſſujettir quelqu'un à n'en- „ ſeigner & à n'écrire que ce que quelque „ Docteur a écrit, preferent ce Docteur „ aux Docteurs ſacrés, bouchent le che- „ min à la recherche de la verité, & met- „ tent de l'obſtacle aux ſciences; ne ſe con- „ tentent pas de mettre la lumiere ſous le „ boiſſeau, mais l'y ſerrent violemment.

Il faut donc que les adverſaires de Durand nous apprennent, s'il y a eu quelque Concile dans l'Egliſe de Dieu depuis l'an 1519. qui ait decidé en faveur de leur opinion. On ne parle que de celuy de Trente. Mais dans quelle action, ou dans quel Decret en a-t-il prononcé? Qu'ils liſent, s'ils veulent, Major, ils y trouveront pluſieurs argumens tirés de l'Ecriture & des Conciles: mais ce grand Theologien confeſſe, qu'il n'y en a aucun qui oſte ou qui détruiſe la probabilité de la penſée de Durand. Il n'étoit pas aſſez amoureux de ſes ſentimens, pour preſcrire par pure autorité contre les autres.

Au reſte Major n'eſt pas moins condamnable qu'Aureole. Car comme il ſe contente de dire que ſon opinion eſt la plus raiſonnable; & qu'il n'y a point de comparatif qui n'ait ſon poſitif: il reconnoiſt du moins que celle d'Aureole eſt raiſonnable; & ainſi il ne peut pas éviter d'eſtre rejetté & condamné par ceux qui rejettent & qui condamnent comme fauſſe & perilleuſe la penſeé de Durand. Ce qui devroit par conſequent faire rejetter les deux partis; à moins que nos Cenſeurs modernes n'y trouvent quelque remede, ou qu'ils ne ſe ſoucient pas de tenir la balance inégale.

En quatriéme lieu, ce ſeroit faire un grand outrage aux Docteurs de Paris, que de condamner le ſentiment de Durand. Car lors qu'ils ont permis & autoriſé la lecture de ſes Ouvrages, ils n'y ont mis aucune exception, ni aucun avertiſſement de ſe prendre garde de ſes erreurs.

Le premier qui a fait la loy aux autres dans cette occaſion, eſt le grand ornement non ſeulement du College Royal de Navarre, mais de toutes les Ecoles de Paris, *Tom.* 1. Jean Gerſon Chancelier de l'Univerſité. Voicy les Livres qu'il exhorte ſes diſciples de lire l'an 1419. ſçavoir, „ les Queſtions „ des Docteurs ſur les Sentences de Lom„ bard, & principalement de ceux quiont „ écrit le plus purement & le plus ſolide„ ment, comme Monſieur Altiſiodorenſis, „ Bonaventure, & Durand, qui reſout par„ticulierement les difficultés. Henry de „ Gaudano excelle veritablement dans ſes

„ Quo-

„ Quolibets, & Thomas dans la Seconde
„ de ſa Seconde. Ce témoignage eſt ſi glo-
rieux, qu'il devroit couvrir de confuſion les
ennemis de Durand; puis que Gerſon de-
clare qu'il excelle en toutes choſes, pendant
que les autres ne reüſſiſſent qu'en quelques-
unes.

Le ſecond Theologien qui a recommandé les Ouvrages de Durand ſans exception, eſt Jacques Merlin Limouſin, Penitencier de Paris, que Democharesappelle une colomne très-ferme des études de Paris. C'eſt luy qui a donné le premier au public les œuvres de Durand, qu'il tira du College de Navarre l'an 1508. & qui en parle en ces termes dans la Preface. „ Il alla à Rome, qui eſt
„ la mere des Saints & des Lettres, qui
„ l'engraiſſa tellement de ſon laict, qu'il
„ devint celebre, & connu aux plus élevés.
„ Il a fait couler ſur nous par deux ruiſ-
„ ſeaux les productions de ſon bel eſprit, où
„ ſans doute Jean Gerſon Chancelier de
„ Paris s'eſt abondamment deſalteré, & où
„ il renvoye les Theologiens du College
„ Royal de Navarre, l'appellant le Doc-
„ teur très-reſolu, parce qu'il avoit crû que
„ la doctrine qu'il avoit tirée du Ciel par
„ ſon travail, comme Promethée en tira du
„ feu, ne devoit point eſtre communiquée,
„ qu'après avoir eſté publiée en diverſes le-
„ çons dans le Palais de Rome, afin que la
„ lie des erreurs & de la croyance fuſt anean-
„ tie, & que ſon Ouvrage ſortiſt de ce lieu
„ parfaitement purifié & reſolu. C'eſt le
diſcours de Merlin, qui a eſté ſuivy de

In quadam ad Magiſtrum Sentent. Præfat.

Guillaume le Petit, Jacobin, Theologien de Paris, Inquiſiteur General de la Foy, Confeſſeur de François I. Evêque de Troyes, & enſuite de Boiſleduc, qui parle de Durand & de ſa doctrine en ces termes dans une petite Preface qu'il a miſe aux Oeuvres de Merlin. „ On trouve entre les „ Jacobins Durand homme d'une érudi- „ tion generale, d'un eſprit vif, & le pre- „ mier qui s'eſt rendu celebre par la gravi- „ té de ſes ſentimens après St. Thomas d'A- „ quin, & qui comme un ruiſſeau très-pur „ ſorty de la ſource abondante de cet Or- „ dre heureux, arroſe pleinement de ſa „ doctrine tout le monde ſaint. Car il eſt „ abondant en ſentimens, & d'un ſtyle ſi „ concis, mais ſi riche, qu'il attire les yeux „ & le cœur de tous; ne s'arreſtant jamais, „ comme quelques-uns, à des queſtions baſ- „ ſes & inutiles, mais s'élevant de toute ſa „ force à ce qu'il y a de plus inacceſſible „ dans la doctrine celeſte, enſorte qu'il n'y „ a rien de ſi caché dans les lettres & dans „ les ſciences, que Durand n'y ait penetré.

Le dernier approbateur de Durand que nous avons deſſein de citer, eſt Nicolas de Martimbos, Theologien de Paris, qui après avoir conferé les exemplaires les plus corrects des Ouvrages de Durand dans les Bibliotheques de St. Victor & de Navarre, en fit une édition plus correcte l'an 1550. Il recommande la lecture de cet Auteur à Guillaume Ruſæus, & à Jacques à Pratro, Bacheliers de Paris & Docteurs de Navarre, en ces termes dans ſa Lettre Dedicatoire.

re. „J'ay voulu, chers Amis, que voſtre „nom paruſt à la teſte de mon Ouvrage, afin „que par le conſeil de Jean Gerſon, Chan- „celier de Paris, & très-ſçavant Theolo- „gien, vous employiez vos bonnes heures „dans la lecture de Durand, qui paroiſt „plus correct qu'auparavant; particulie- „rement dans ce temps, où vous devez di- „ligemment exercer voſtre eſprit dans ce „genre de meditation, pour entrer en lice „avec plus de vigueur & avec plus de cou- „rage avec vos égaux, & pour ſoûtenir le „combat où vous ſerez expoſés dans deux „ans publiquement. Je vous exhorte donc „& vous conjure ardemment pour vous en „bien acquitter, de n'abandonner point „cet Auteur, dont j'oſe dire qu'il a traité la „Theologie ſans épines, & ſi ſubtilement, „qu'il a bien fait paroiſtre qu'il étoit hom- „me ſçavant & de grand eſprit.

Depuis ces recommandations ſi celebres, de Gerſon, de Merlin, & de Martimbos, tous les Bacheliers de Paris du College de Navarre ſe ſont particulierement appliqués à lire & à expliquer Durand: ce qui fit appeller Durand, *le Docteur du College Royal de Navarre.*

Après cela on demande, ſi la doctrine de Durand paſſoit pour nouvelle ou pour perilleuſe dans la Religion, pourquoy Gerſon & les autres n'avertiſſoient pas les Theologiens de s'en prendre garde; pendant que ce Chancelier ſe plaint à tous momens des perils de la nouveauté de la doctrine & des termes qui avoient eſté dêja fourrés

dans la Theologie, & pendant qu'il proteſte qu'il eſt de ſon devoir d'extirper & d'arracher de l'Academie toutes les doctrines méchantes & perilleuſes? Et ſi cela eſt échappé à ce grand-homme, on demande pourquoy quelque autre n'y a pas ſuppleé après luy, comme un Merlin, qui a fait un Indice ſi exact & ſi ample des deciſions de Durand, en avertiſſant le Lecteur dans la Preface, ou dans quelque note à la marge, qu'il y avoit quelque poiſon caché qu'il falloit éviter? Ou enfin, ſi ces deux premiers ont eu quelque negligence, pourquoy Guillaume le Petit, qui avoit pluſtoſt cette charge que de faire le panegyrique de Durand; ou Martimbos, qui revit les Ouvrages de Durand, dans un temps où la Faculté apporta plus que jamais ſes precautions dans ſes approbations: pourquoy, dis-je, ces Docteurs n'ont-ils prevenu par quelque exception le mal qui peut arriver de la lecture de cet Auteur? Faudra-t-il dire, que ces grands-hommes n'ayent pas eu les yeux ou le nez auſſi bons que ceux qui accuſent aujourd'huy ce celebre Docteur? Jamais approbations des Docteurs ne furent ſi generales & ſi uniformes; & je ne ſçay ſi aucun Auteur digne de reprehenſion, comme on pretend aujourd'huy que celuy-cy n'en eſt pas exempt, a eſté jamais ſi approuvé: mais je ſuis très-aſſeuré que ces approbations me perſuadent pleinement que ſa doctrine eſt bonne & ſans aucun peril.

Ce n'eſt pas que nous pretendions que

ces

ces approbations, ces precautions, & ces éloges, doivent absolument empêcher de disputer contre le sentiment de Durand; mais seulement qu'on ne le doit pas calomnier, & qu'on laisse la liberté de le suivre. Car si les ennemis de Durand, ou tant d'autres Theologiens, avoient approuvé quelque Corps de Theologie, est-il à presumer qu'ils vouluſſent permettre qu'on le déferast à la Faculté, parce qu'on pretendroit qu'il s'y trouveroit plusieurs propositions temeraires & perilleuses pour la Foy? On ne sçait ce qu'ils feroient: mais on sçait ce qui s'est passé quelquefois dans de pareilles occasions à l'égard de Livres écrits en une langue qui n'étoit pas connuë de tout le monde.

En cinquiéme & dernier lieu, on ne peut condamner la doctrine de Durand, sans faire un tort considerable à une infinité de Theologiens & de Philosophes modernes & excellens qui la tiennent en divers lieux hors de cette Ecole, & qui soûtiennent qu'elle n'est opposée ni à l'Ecriture, ni aux Conciles, ni à aucun Decret des Papes. On ne rapportera que l'exemple de Hurtado de Mendoza celebre Jesuïte, pour avertir ceux de son Ordre & ceux qui les imitent, en proscrivant, & en interdisant avec un peu trop de chaleur les Auteurs qui ne leur plaisent pas. Car ces gens s'imaginent que leurs conclusions ne seroient pas bien receuës, s'ils ne chargeoient de calomnies ceux qui ne les veulent pas admettre, quoy qu'elles ne roulent que sur quel-

ques maximes de Philoſophie, qu'ils font enſuite paſſer pour des articles de foy. Pluſt à Dieu qu'ils vouluſſent examiner leurs dogmes à la regle de Vincent de Lerins, qui monſtre ſi exactement, quand & quelle doctrine doit paſſer pour Catholique! Ils ne changeroient pas ſi ſouvent la credulité confuſe de pluſieurs en foy Catholique. Au reſte, c'eſt aux gens-de-bien & aux Sçavans à juger ſans prejugé & ſans partialité, ſi c'eſt là avancer la Religion Chrêtienne. Rien n'eſt plus utile que la condamnation juſte des méchans Livres; mais il n'y a rien de plus inutile ni de plus pernicieux qu'une cenſure injuſte. Car ce n'eſt pas la preſcription des Livres qui favoriſe la verité, mais la deffenſe qui eſt approuvée par des juges éclairés & craignans Dieu. Comment donc pourroit-on approuver la deffenſe de juſtifier une doctrine qui a été enſeignée par tant de ſçavans Docteurs de l'Antiquité, puis que c'eſt la condamner abſolument?

Cap. 3. 4. Commonit.

Cependant Mendoza prouve clairement, que l'opinion de Durand ne peut être convaincuë de faux, ni par aucune autorité ferme de l'Ecriture, ni par aucune deciſion des Conciles, ni par aucun Decret des Papes, ni par aucune raiſon manifeſte. Car il s'explique en ces propres termes dans ſon Cours de Philoſophie imprimé à Lion l'an 1624. „ Il n'y a point de texte dans l'Ecri-„ture, ni definition de Concile, ou de „ Pontifes, ni conſentement univerſel des „ Docteurs de l'Egliſe, ni raiſon manifeſte,

Diſp. 1. Phyſ.

„ qui

„ qui prouve neceſſairement que Dieu con-
„ coure à toutes les actions: au contraire la
„ raiſon s'y oppoſe ; parce qu'encore que
„ ce ſoit une perfection en Dieu que de
„ pouvoir faire toutes choſes, la produc-
„ tion ou l'effet des choſes n'eſt qu'une de-
„ nomination exterieure à l'égard de Dieu,
„ qui n'eſt pas une perfection de Dieu ; au-
„ trement avant cette production Dieu
„ n'auroit pas été parfait : ce qui eſt une im-
„ pieté. Outre cela, toutes les cauſes de-
„ pendroient de Dieu pour produire leurs
„ effets, qui leur permettroit de les produi-
„ re par ſa ſeule vertu ; ces mêmes cauſes
„ dependroient de ſa volonté, qui vou-
„ droit ou qui permettroit directement
„ les actions de la creature : ce qui la ren-
„ droit la cauſe immediate de toutes cho-
„ ſes.

On a cité cy-devant l'Archevêque d'Ar- *Lib. 17. q. 2. Ar-*
mach, qui eſt dans le même ſentiment. *menic. Q.*
On peut voir Roderic Arriaga de l'Ordre *cap. 25.*
de Mendoza, qui n'en eſt pas fort éloigné ; *Diſp. 10.*
il n'y a rien de plus fort pour la deffenſe des *Phyſ. ſub*
anciens Theologiens de la Faculté de Paris. *ſect 2.*
Et conſtamment, puis que cette opinion *n. 9.*
reconnoiſt une dependance ſouveraine de *ſeqq.*
la cauſe ſeconde de la premiere à l'égard de
l'être & de la conſervation ; & que de plus
elle éleve la toute-puiſſance de Dieu : ſous
quel pretexte l'a pourroit-on rejetter ? ſans
parler des uſages qu'elle a pour terminer une
infinité de difficultés dans la Philoſophie :
ſur quoy les Sçavants peuvent voir la diſ-
pute de Louïs de Dole Capucin, Profeſ-

seur en Theologie & en Philosophie dans l'Université de Dole, imprimée à Lion l'an 1634. avec l'approbation de plusieurs Prelats & de plusieurs sçavans hommes.

Il faut cependant ajoûter à toutes ces considerations, que si on souffre dans l'Academie de Paris que plusieurs enseignent librement & publiquement des propositions de St. Thomas, qui ont été autrefois condamnées par la Faculté de Theologie comme erronées dans le Traité que Pierre d'Ailly, qui étoit alors Grand Maistre du College de Navarre, composa par la commune deliberation de tous les Docteurs contre Jean de Montesono, l'an 1387. on ne voit pas pourquoy l'opinion de Durand & de tant d'autres anciens Docteurs touchant le concours de la cause premiere avec la cause seconde seroit proscrite de cette Academie, & ne pourroit être proposée comme probable, n'ayant encore été condamnée ni notée en aucun temps ni par l'Eglise, ni par les Conciles, ni par les Pontifes, ni par la Faculté de Paris. C'est à ceux qui ne se rendent pas à ces raisons, à employer leur Rethorique à les combatre.

Le Traité de Pierre d'Ailly composé contre Jean de Montesono est gardé dans la Bibliotheque de Navarre, & cité par Wessel de Groningue sous le nom de *La Rouë de l'erreur de quatorze Conclusions*; & il est copié à la fin du Maistre des Sentences, où l'on renvoye les curieux.

Cap. 9. de potest. Papæ.

Il ne reste plus qu'à juger si ceux qui s'efforcent

forcent aujourd'huy d'empêcher qu'on n'enſeigne cette opinion de Durand, d'Aureole, & de tant de celebres Docteurs, n'entreprennent pas par là d'obſcurcir pluſieurs lumieres de l'Ecole de Paris, ou plûtôt de les étouffer.

Mais quel mal Durand a-t-il plus fait qu'Aureole, Bonnet, l'Archevêque d'Armach, & tant d'autres anciens & modernes qui ont rendu cette opinion ſolemnelle par leur ſçavoir & par leur autorité, pour être traité ſi cruellement? Pourquoy le noter entre tant d'autres, & le choiſir ſeul pour être fleſtry par ceux à qui il a laiſſé par ſon teſtament tant d honneur & tant de reputation? Il ne s'agit plus icy de condamner ou de ſupprimer l'opinion d'un ou deux Auteurs, mais de mille, qui en divers temps ont rendu de grands ſervices à l'Egliſe de Dieu. Il s'agit uniquement de reprendre l'exactitude & l'integrité que la Faculté a toûjours gardées à arracher des Livres les defauts qui ne peuvent être ſupportés, afin de conſerver par ce moyen l'honneur & la gloire qu'elle s'eſt acquiſe.

Il faut donc conclure par toutes ces raiſons, que cette opinion qui a été commune à tant de Docteurs, & que quelques-uns attribuënt au ſeul Durand par ignorance, par inadvertence, ou par envie, pour la rendre ſuſpecte, & pour la faire condamner plus facilement, ne peut être notée d'aucune infamie; qu'on la peut enſeigner librement & ſans peril, & la ſoûtenir dans les Actes publics, comme ayant juſqu'icy été

ſolemnelle & probable, & comme devant être à l'avenir, avec l'aide de Dieu, plus probable & plus ſolemnelle.

JEAN DE LAUNOY, *Theologien de Paris.*

On ne croit pas qu'il ſoit neceſſaire de prouver plus amplement, que ce ſentiment du concours general n'eſt pas nouveau dans l'Egliſe, comme le pretend Mr. Jurieu. Mais il faut avertir, que bien loin qu'il ſoit plus que Payen, impie & Epicurien, *comme il le dit; c'eſt l'opinion de Mr. Jurieu qui a ce malheur. C'eſt ce que prouve Baxter dans le Traité dont nous donnons icy la traduction. Il montre* I. *que la Predetermination entreprend de preſcrire des bornes à la puiſſance & à la volonté de Dieu.* II. *Qu'elle fait Dieu auteur du peché.* III. *Qu'elle détruit toute la certitude de l'Ecriture Sainte, & toute la Religion.* IV. *Qu'elle fait Dieu trompeur & menteur.* V. *Qu'elle détruit la permiſſion du peché à l'égard de Dieu.* VI. *Qu'elle confond la Providence generale avec la particuliere.* VII. *Qu'elle détruit la neceſſité de la Grace.* VIII. *Qu'elle fait concourir Dieu également au mal & au bien, au peché & à la ſainteté.* IX. *Qu'elle fait Dieu auteur de toutes les mauvaiſes habitudes.*

X. *Qu'elle*

X. *Qu'elle détruit la Grace concomitante.* XI. *Qu'elle demande un plus grand ſecours de Dieu pour pecher, que pour ne pecher pas.* XII. *Qu'elle veut qu'Adam n'ait pû s'empêcher de pecher dans l'état d'innocence.* XIII. *Qu'elle veut qu'un homme ne puiſſe faire plus de bien qu'il n'en fait actuellement, ni s'abſtenir des pechés où il tombe.* XIV. *Qu'elle fait Dieu tyran & cruel.* XV. *Qu'elle fait conſiſter toute la malice du peché, en ce que les pecheurs, ou le Diable, ne ſont pas Dieu.* XVI. *Qu'elle fait les loix de Dieu injuſtes.* XVII. *Qu'elle profane la Grace, & les operations de Jeſus-Chriſt & du St. Eſprit.* XVIII. *Qu'elle détruit les peines de l'Enfer à l'égard de la conſcience.* XIX. *Qu'elle fait Dieu plus cruel, que s'il contraignoit les hommes à pecher, ou que s'il les damnoit, quoy qu'innocens.* XX. *Qu'elle ſuppoſe que Dieu eſt plus la cauſe du peché, que le Demon.* XXI. *Qu'elle repreſente Dieu ſous la forme du Demon.*

Comme Mr. Baxter n'avoit pas prevû que Mr. Jurieu ſoûtiendroit dans ſon Traité de la Nature & de la Grace, *qu'il promet dans ſon* Jugement ſur les Methodes relâchées d'expliquer la Providence & la Grace, *Que les creatures ſont* un pur neant; *il ne s'eſt pas arrêté à prouver que la*

Pre-

Predetermination détruit la creation du monde, & qu'elle établit l'Atheïsme. Il croyoit que ce fust une rêverie particuliere à ce Moine Benedictin dont il parle, qui a composé la Regle de perfection.

Mr. Baxter avoit oublié à faire une objection contre la Predetermination, que Mr. Jurieu trouve ridicule & indigne d'un habile homme : c'est que dans cette opinion rien n'empêche que Dieu n'accorde son concours à une de ses creatures, & qu'il ne le refuse en même temps à une autre. Cela étant, celle qui aura receu ce concours se pourra mouvoir & agir ; & celle qui ne l'aura pas receu demeurera immobile. Ce qui est manifestement faux & contradictoire. Car posons que Dieu veuille concourir avec un coin de fer, pour le faire entrer dans une fente de bois ; & qu'il ne veuille pas concourir avec les deux parties de ce bois qui font les deux côtés de cette fente, pour les éloigner l'une de l'autre : il arriveroit que Dieu conservant la dureté & la figure du coin, & concourant avec ce coin pour le faire entrer dans ce bois, il y entreroit, & que par son impenetrabilité il éloigneroit necessairement les deux parties l'une de l'autre, par l'effort qu'on feroit pour faire entrer ce coin dans ce bois ; & neanmoins

les deux côtés de ce bois demeureroient immobiles, parce que Dieu leur auroit refusé le concours, sans lequel elles ne se peuvent ni écarter ni mouvoir, quelqu'effort que l'on puisse faire pour cela: c'est-à-dire, que le bois se fendroit, & ne se fendroit pas; ce qui est contradictoire.

Mais si cette objection est ridicule, c'est que la doctrine d'où elle naist d'elle-même est impertinente. Elle pretend que Dieu ne pourroit pas faire qu'une meule de moulin jettée du haut d'une tour tombast en bas par son propre poids, quoy que rien ne l'en empêchât, Dieu conservant la nature dans son ordre naturel, c'est-à-dire, conservant la pesanteur de cette meule, & l'impression qu'on luy auroit encore donnée en la jettant; à moins que Dieu ne luy donne encore une impulsion physique, immediate, efficiente & irresistible qui la fasse tomber. On veut qu'outre l'eau qu'un homme qui se noye dans une riviere avale, il faille encore un concours immediat pour le faire mourir; & qu'encore que cet homme tombe tout nud dans l'eau, il faille encore un concours immediat pour le mouiller. On pretend qu'outre les balles d'un mousquet qui cassent la tête d'une beste, & qui luy percent le cœur, il faille encore un con-

cours

cours immediat de Dieu pour luy ôter la vie, afin de verifier ce qui eſt dit, qu'il ne tombe pas un paſſereau à terre ſans la volonté du Pere celeſte: *& une infinité de ſemblables merveilles, qu'on ne peut abſolument comprendre ſans eſtre favoriſé du concours immediat de Mr. Jurieu, & de ſes pareils.*

L. 5. de Hæreſ. Pelag. c. 19. 20. 21.

Mr. Baxter a auſſi oublié à répondre à une objection que Mr. Jurieu fera dans ſon Livre, tirée de l'autorité de St. Jerôme contre les Pelagiens. Il pretend, quoy qu'en puiſſe dire Janſenius après St. Auguſtin, que les Pelagiens nioient le concours immediat dans chaque action. A la bonne heure, que Mr. Jurieu nous découvre encore de nouvelles hereſies du Pelagianiſme: mais qu'il ne diſe pas ſi magiſtralement, que l'opinion qu'il deſaprouve, ſoit fleſtrie depuis plus de douze cens ans par l'infamie des Heretiques qui l'ont ſoûtenuë, *ni que l'Egliſe l'ait condamnée. Car nous avons les Conciles qui ont jugé les Pelagiens, qui ne leur imputent pas même cette pretenduë hereſie, bien loin de la condamner. La paſſion ne devoit pas tellement aveugler Mr. Jurieu, que de luy faire croire que tout ce que les Pelagiens croyoient fuſſent des hereſies: ou il faut qu'il appelle hereſie, de croire qu'il y a*

un

un Dieu, que Jesus-Christ est le Sauveur du monde, que les bonnes œuvres sont necessaires pour obtenir le salut, que l'Ecriture Sainte est divinement inspirée, &c. Pour ce qui est de ce qu'il allegue de St. Jerôme, il faut qu'il ne le comprenne pas, ou que St. Jerôme se soit contredit. Car cet ancien Docteur declare dans un lieu qui ne peut estre suspect, puis qu'il étoit hors de la chaleur de la dispute, qui l'emportoit souvent un peu trop loin, Qu'il est absurde de ravaler la Majesté de Dieu, jusqu'à vouloir qu'il sçache dans chaque moment combien il naist de puces, ou de mouches, & combien il en meurt, ou combien il y a de moucherons & d'autres insectes sur la terre. *St. Jerôme auroit-il pû parler de cette maniere, s'il avoit crû que Dieu eust donné son concours immediat, efficace, & irresistible à tous ces petits animaux pour s'engendrer, pour vivre & pour mourir ?* *Hieron. in Habac. 1.*

On croit aussi que l'affirmation de Mr. Jurieu, qu'il ne connoist personne qui ait nié le concours particulier de la Grace, qui n'ait aussi nié le concours immediat de Dieu à chaque action, *est un peu legere. Il devroit en qualité de Professeur en Theologie, connoistre divers Theologiens. St. Thomas raisonne comme St. Jerôme,* 1. q. 23. *& il* art. 7.

& il ne croit pas que Dieu s'occupe à la production des bœufs ni des mouches, *quoy qu'il enſeigne le concours particulier de la Grace.*

D'ailleurs Mr. Jurieu reconnoiſt à la fin de ſon Ouvrage de la Nature, *que ce fait eſt obſcur & impenetrable. Il y a donc du moins de la temerité à ſe tourmenter l'eſprit à l'expliquer, & à le vouloir faire recevoir ſur peine d'encourir les rigueurs de la Diſcipline.*

C'eſt pourtant ce que Mr. Jurieu fait: car il entreprend de juſtifier la conduite des Synodes de l'Iſle de France tenu à Clermont, de Normandie tenu à Rouën, & d'Anjou tenu à Saumur, le 26. *Aouſt, le* 8. *Septembre, & le* 28. *Octobre* 1677. *qui ont ordonné & enjoint aux Conſiſtoires, de proceder par toutes les regles de la Diſcipline contre tous ceux qui enſeignent des doctrines contraires* au concours immediat; *& qui appellent ces doctrines* pernicieuſes, *& qui deffendent même très-expreſſément aux Etudians en Theologie, de demeurer chez ceux qui pourroient eſtre ſoupçonnés d'avoir ces ſentimens.*

On ne fera que deux reflexions ſur cette conduite de Mr. Jurieu & de ces Synodes. La premiere, que cette deffenſe de demeurer

chez

chez ceux qui pourroient estre soupçonnés d'avoir ces sentimens, est non seulement contraire à la Discipline de Jesus-Christ, des Apostres, & de toute l'Eglise, qui n'a jamais pousſé ses excommunications jusqu'à bannir de la societé ceux qu'elle condamnoit pour leurs erreurs; mais même à la tranquillité des Etats. Il n'y a eu que la fureur des Papes & de leurs Inquisiteurs qui ait porté jusques là sa severité.

La seconde reflexion sur cette conduite, c'est qu'outre que la Discipline n'a droit que sur ceux qui sont convaincus d'erreur, ou de mauvaise vie; & que son pouvoir ne se peut jamais exercer sur ceux qui sont simplement soupçonnés: ces Synodes ont oublié toute sorte de regularité. Pour en instruire le public, il faut découvrir, puis que Mr. Jurieu le veut, qu'au prejudice de la paix, qui avoit été faite le 16. jour de Juillet & suivans de l'année 1676. entre Messieurs l'Enfant & Pajon d'une part, & Mr. Claude de l'autre, il se fit dans Paris le 6. jour de Juillet 1677. une assemblée secrette de sept Ministres de diverses Provinces, qui comploterent de faire faire entr'eux chacun dans son Synode ce reglement contre la doctrine du concours general de Dieu dans la Nature.

Ce

Ce fut ce projet qui enfanta peu de temps après les Actes de ces Synodes, qui établirent comme article de foy le concours immediat, ſous les peines qui y ſont portées contre ceux qui s'y oppoſeroient. Ce qui fut executé dans quelques Academies avec une rigueur qui n'a point d'exemple, puis qu'on y refuſa des témoignages, & même la liberté d'y faire les fonctions d'Etudians, à ceux qui ne vouloient pas ſouſcrire à cette nouvelle deciſion, quoy qu'ils offriſſent de ſigner la Confeſſion de Foy, la Liturgie, le Catechiſme, & tous les Arreſtés des Synodes Nationaux.

On dit que cette conduite eſt irreguliere: parce qu'outre la ſurpriſe que ces Synodes ſe ſont laiſſé faire, ils ont violé les reglemens de la Diſcipline, & l'équité naturelle, en faiſant une nouvelle deciſion ſur une queſtion de Philoſophie, qu'ils ont voulu faire paſſer pour une queſtion de Religion, ſans examiner la matiere dont il s'agiſſoit, ſans entendre ceux qui étoient d'un ſentiment oppoſé, & qui en pouvoient avoir de bonnes raiſons, & ſans ſçavoir ſi les autres Synodes du Royaume ſeroient du même avis qu'eux.

La Diſcipline donnoit ſeulement pouvoir aux Conſiſtoires & aux Synodes Pro-

vin-

vinciaux, de faire maintenir les choſes dêja jugées & decidées, ſoit par la Confeſſion de Foy, ſoit par les autres Actes publics de noſtre Communion, comme on le peut voir dans le Chap. V. de la Diſcipline, Art. 31. 32. *& l'on peut voir dans le Chap.* II. *Art.* 2. *& Chap.* IX. *Art.* 1. 7. *Que c'eſt* au Synode National ſeul à faire de nouvelles deciſions ; mais qu'il ne les doit pas même faire, ſans que toutes les Provinces en ayent été averties auparavant, & en ayent donné leur avis. *C'eſt ce qui eſt confirmé par le Synode National de Paris* 1565. *& ce qui avoit dêja eſté reglé dans le National de Poitiers, comme il le fut enſuite par ceux de Montpellier & de Tonneins. Le Synode National de Gap cenſure griévement quelques Provinces, & quelques Egliſes particulieres, pour avoir de leur propre autorité entrepris quelque choſe qui regardoit le general des Provinces. Le National de Charenton* 1645. *ôte la connoiſſance des choſes generales des Egliſes aux Synodes Provinciaux, conformément à celuy d'Alençon.*

On a mis tous ces reglemens & pluſieurs autres ſous les pieds, on les a mépriſés d'une maniere étrange, & on a fait tout le contraire de ce qui y étoit ordonné. Au

lieu de s'adreſſer à ceux que l'on ſoupçonnoit de s'abuſer, pour avoir ſatisfaction de ce qu'on trouvoit dans leurs ſentimens qui meritoit d'eſtre blâmé, on en porte d'abord la plainte dans des Aſſemblées Synodales; & au lieu qu'on ne devoit s'adreſſer qu'à leurs Provinces, au cas qu'ils refuſaſſent de donner ſatisfaction, vû qu'il étoit interdit à toutes les autres d'en prendre connoiſſance & d'en juger, on n'en a rien dit dans les leurs, & on en a parlé dans d'autres, qui ſe ſont attribué le droit d'en connoiſtre, & de condamner ſans les ouïr ceux qui ne parloient pas comme elles, pour opprimer des gens-de-bien, dont le miniſtere étoit en édification dans leurs Egliſes, & dont les Ouvrages ont reduit au ſilence les Controverſiſtes de Rome.

Après cela, on laiſſe à juger ſi le début de Mr. Jurieu dans ſon Grand Ouvrage de la Nature & de la Grace *par les Actes de ces Synodes eſt raiſonnable. Il pouvoit diſputer tant qu'il luy auroit plû ſur la Predetermination, ſans appeller à ſon ſecours ces Synodes, dont il y auroit eu appel à une Synode National, qui auroit eſté un juge plus competent, que des Aſſemblées*

qui

qui étoient partie declareé dans cette affaire.

Il ne reſte plus qu'un mot d'avertiſſement à donner, ſur ce qu'au lieu de répondre diſtinctement aux raiſons de Mr. Jurieu, on luy oppoſe une ſimple traduction d'un Traité de Mr. Baxter. Mais I. *il ne ſe peut pas plaindre qu'on le commette avec un moins habile homme que luy, ni qui ſoit dans un party qu'il n'approuve pas. Mr. Baxter eſt connu par le grand nombre de ſes Ouvrages remplis de pieté & d'érudition, & par la fermeté qu'il a marquée dans la Societé des Presbyteriens d'Angleterre, que Mr. Jurieu reſpecte & tient pour Orthodoxe.* II. *On a vû qu'on ne pouvoit traiter cette controverſe avec Mr. Jurieu ſans le faire entrer en ſocieté avec les Jeſuïtes, ou avec les Janſeniſtes, dont il défend de temps en temps la doctrine ſur cet article : ce qui auroit paru odieux.* III. *Comme toutes les conſequences de cette doctrine tendent au libertinage & à l'Atheïſme, il auroit eſté impoſſible d'argumenter contre luy, ſans luy donner de terribles atteintes à cet égard. On le prie donc de croire que c'eſt par affection & par reſpect pour luy qu'on*

n'a

n'a pas voulu le combatre de front. C'eſt ce qui fait eſperer, que s'il a quelque choſe à répondre à un ſi prodigieux nombre de difficultés où il s'eſt embarraſſé, il le fera avec toute la moderation qu'on doit attendre de luy.

TRA-

TRADUCTION LIBRE

du Traité de

RICHARD BAXTER

Theologien Anglois,

contre la Predetermination physique au peché,

adoptée par

Mr. JURIEU,

tirée de sa *Methode Theologique*, *Partie* I. *Chap.* XIV. *pag.* 278. *& suivantes*, *& Chap.* II. *pag.* 62. *& suivantes.*

IL y a dêja plusieurs siecles que les hommes s'appliquent à justifier la sainteté de Dieu (sans interesser sa Providence) de l'accusation que quelques Docteurs & quelques impies forment contre sa Majesté, comme si elle étoit la cause du peché, ou qu'elle y contribuast par son con-

cours, ou par les decrets de sa volonté: & dans ce dessein on a accoûtumé de suivre des routes assez differentes, pour ne pas dire quelquefois tout opposées, sans qu'on en puisse découvrir d'autres raisons que l'imagination où l'on est, qu'il ne seroit pas possible de justifier la justice ni la sainteté de Dieu, sans le secours des subtilités & des suppositions qu'on a inventées dans les Ecoles, quoy qu'elles ne servent presque toûjours qu'à obscurcir la verité, ou même à la détruire.

C'est ce qui forme deux partis considerables sur la cause du peché, & sur la prescience que Dieu en a.

Car premierement, pour ce qui est des causes du peché, il y a deux opinions qui regnent dans les Ecoles: dont la premiere, qui pretend que la volonté de l'homme est libre, & qu'elle se determine d'elle-même à ses actions, soûtient qu'il n'y a point d'autre cause du peché que la volonté libre de l'homme. Mais la seconde, qui ne reconnoist proprement que le nom, ou la qualité de la liberté, & qui en rejette absolument toutes les proprietés, rejette la cause du peché sur la volonté de Dieu.

Vide Launoii Syllabum de Durando circa concursum Dei & creaturæ.

Il faut compter dans le premier rang les Docteurs Durand, Aureole, Louis de Dole, & une infinité d'autres qui les ont precedés & suivis, qui enseignent, que pour produire le peché, l'homme n'a besoin d'aucune influence *immediate* & particuliere qui l'excite à l'action du peché, pourvû seulement que les causes secondes sub-

ſubſiſtent, & qu'elles ſoient conſervées avec leurs proprietés, avec toutes leurs circonſtances, & avec tous les objets qui peuvent mouvoir & faire agir ſa volonté.

On peut encore mettre dans ce rang le Cardinal Bellarmin avec pluſieurs autres, qui outre la conſervation des cauſes ſecondes, veulent qu'il ſoit encore beſoin d'une certaine influence univerſelle pour la production du peché: à peu près comme ce n'eſt pas aſſez pour produire la puanteur d'un fumier, que le fumier ſoit conſervé avec ſes proprietés; il faut de plus que le ſoleil l'échauffe, ſans que la puanteur doive cependant être imputée au ſoleil: ou comme ce n'eſt pas aſſez pour faire clocher un cheval boiteux, qu'il ſoit conſervé avec ſa mauvaiſe diſpoſition; il faut qu'on le pouſſe & qu'on le faſſe marcher, ſans qu'on puiſſe imputer le defaut de ſes pas à celuy qui le fait marcher.

Mettons encore dans ce rang le Docteur Scot avec tous ſes Sectateurs, qui outre cette influence univerſelle pour la production des actions, veulent encore établir un concours particulier & *immediat* de Dieu, mais ſeulement partial, & qui puiſſe eſtre determiné par la volonté libre de l'homme; & non pas un concours total, ni qui determine à l'action de ſa nature, & par luy-même.

Joignons enfin Molina & ceux de ſa ſuite à ces Docteurs, qui ajoûtent à ce concours indifferent la diſpoſition des circonſtances dans une telle ſituation, qu'ils pretendent

que la volonté pechera inévitablement, quoy qu'elle n'y soit ni contrainte, ni necessitée.

Nous mettons tous ces Docteurs dans une même classe, parce que leurs divers sentimens ne sont que la même chose dans le fonds. Car I. ils confessent tous, que Dieu qui est la cause premiere de la Nature, soûtient & conserve par sa vertu toutes les causes secondes, avec les facultés & les proprietés qu'il leur donna en les formant. Et on ne peut pas nier que toutes les creatures vivantes & agissantes, intelligentes, sensitives, de feu, ne sont pas moins disposées à agir par leurs proprietés, ou par leur forme & par leur vertu essentielle, que les creatures inanimées & purement passives sont disposées par leur propre nature à demeurer immobiles & en repos: ensorte que pendant que ces proprietés subsistent & sont conservées, le pouvoir, la vertu & l'inclination à agir demeurent & subsistent par l'influence divine qui les a soûtenuës.

On peut donc dire dans le sentiment de Durand, que Dieu excite & fait agir les causes secondes par l'influence qu'il leur continuë en les conservant; mais qu'il ne le fait que conformément à la nature & aux proprietés de chaque cause particuliere & seconde, selon l'ordre & le pouvoir dont il l'a revêtuë en la creant, à moins qu'il n'agisse miraculeusement & contre l'ordre naturel.

Mais j'avouë que je ne sçaurois du tout comprendre, comment on se peut imaginer

ner une autre influence ſur l'action même, que celle qui agit ſur la faculté qui produit cette action. Car l'action n'eſt pas une ſubſtance, ni une choſe qui puiſſe recevoir *immediatement* quelque influence ou quelque mouvement: & comme on ne peut pas dire qu'on remuë un mouvement, mais ſeulement qu'on remuë quelque choſe pour la mouvoir; on ne peut pas non plus dire raiſonnablement qu'on excite une action, mais ſeulement qu'on excite à agir. Car qu'eſt-ce que l'action, qu'une maniere d'agir? Une choſe qui remuë eſt bien d'une autre maniere que celle qui ne remuë pas; mais elle n'a pas plus d'exiſtence ni plus de matiere.

Il eſt donc impoſſible de comprendre l'action *immediate* d'une cauſe ſuperieure ſur l'action d'une cauſe inferieure. Mais il n'y a rien de plus facile à concevoir que l'action d'une cauſe ſuperieure ſur des facultés & ſur une vertu agiſſante, ou ſur des objets & ſur diverſes circonſtances qui peuvent contribuer à une action. Et ceux qui veulent que Dieu ſoit la cauſe *immediate* de nos actions, n'attribuent rien de plus grand ni de plus glorieux à la Divinité, que ceux qui enſeignent qu'il les produit par le moyen des cauſes ſecondes, comme ſont nos facultés, qu'il conſerve avec les objets, & avec les circonſtances qui les peuvent faire agir; puiſque Dieu n'eſt pas moins cauſe en ſe ſervant des cauſes ſecondes pour la production de ſes deſſeins, que s'il les formoit *immediatement*. Qui eſt-ce

qui s'eſt jamais imaginé que Dieu ne ſoit pas le pere & l'auteur de la lumiere, parce qu'il ne la fait éclatter que par le moyen du ſoleil & des aſtres? Au contraire, une cauſe eſt mille fois plus admirable dans ſes effets, quand elle les fait produire par divers inſtrumens, que ſi elle mettoit elle-même la main à l'action; & par tout où il ſe trouve une action, il faut que ce ſoit l'action de quelque ſubſtance ou de quelque choſe: mais par tout où la cauſe ſeconde agit, il faut que ce ſoit par l'influence d'une cauſe premiere. Par exemple, quand quelque action de la volonté eſt cauſée, il faut de toute neceſſité que cette action ſoit ou l'action de la volonté, ou un neant que l'entendement conçoive. Si c'eſt une action de la volonté, il faut donc que la volonté agiſſe. Et ſi la volonté agit, il faut premierement qu'elle ſoit excitée & pouſſée par elle-même, ou par quelque autre choſe: car il n'y a point de mouvement ni d'action qui n'ait quelque principe. Si elle eſt excitée & pouſſée par elle-même, c'eſt par cette même action, ou par quelque autre. Ce ne peut pas eſtre par cette même action: car l'action ne precede pas la faculté, & n'agit pas ſur la volonté; mais au contraire c'eſt la volonté qui produit l'action. Ce ne peut pas non plus eſtre par une autre action: car on demanderoit à l'infiny, par quelle autre action celle-là auroit été excitée. Il faut donc de toute neceſſité que ce ſoit Dieu qui ait excité la volonté pour luy faire produire ſon action: & il eſt conſtant

que

que tant que la faculté ou le pouvoir, la vertu & l'inclination de la volonté ſeront conſervées par l'influence divine, elle pourra non ſeulement agir, mais elle ne ceſſera pas même de faire de continuels efforts pour agir.

Si on dit, qu'il eſt impoſſible qu'aucune action naturelle ou libre ſe faſſe par cette ſeule influence divine ſur toute la machine de la nature, & ſur les facultés agiſſantes & intelligentes, avec tous les objets & toutes les circonſtances qui peuvent porter à agir, à moins qu'il ne ſurvienne une autre influence *immediate* ſur l'action même: je demande ſi cette ſeconde influence eſt conjointe aux cauſes naturelles par un decret de Dieu que tout le monde connoiſſe, ou non. Si on dit qu'elle y ſoit conjointe: je demande encore, ſi cette ſeconde influence agit comme les facultés naturelles, ou non. Car ſi elle agit comme les facultés naturelles, elle n'eſt pas neceſſaire. Et ſi cette influence ajoûtée à l'influence generale & naturelle ne luy eſt pas conjointe, & que cependant elle agiſſe comme les cauſes & comme les facultés naturelles; pourquoy attend-on les effets des cauſes ſecondes? S'il eſt impoſſible que le feu bruſle, que les choſes peſantes deſcendent en bas, qu'un membre bleſſé ſoit douloureux, &c. ſans une ſeconde influence *immediate* de Dieu ſur l'action même, dont nous n'avons aucune certitude ni aucune revelation: pourquoy apprehendons-nous un incendie de l'approche d'un grand feu & de pluſieurs

matieres combustibles? Pourquoy apprehender la ruine d'une maison, lors que je renverse ses fondemens & ses appuis: pourquoy craindre la douleur ou la mort, lors qu'on me poignarde; vû que je ne sçay si Dieu veut ajoûter sa seconde influence *immediate* à ces actions, sans laquelle il est absolument impossible que les causes secondes ou naturelles conservées & soûtenuës dans leur vertu active, puissent agir? Pourquoy craindre de se perdre en se jettant du haut en bas d'un precipice: puis qu'on ne peut tomber, si Dieu n'ajoûte cette seconde influence *immediate*, dont je n'ay aucune connoissance?

Mais outre cette consideration, il faut que cette seconde influence ait été reconnuë & observée par quelqu'un en Dieu, ou dans les effets. Qui est-ce qui l'aura remarquée en Dieu, puis que c'est une essence toute simple? Si on dit qu'on l'a remarquée dans les effets: je demande si ce sont les effets mêmes qui l'ont remarquée, ou la maniere de les produire. Ce ne sont pas les effets: car on reconnoist de part & d'autre, quoy qu'on puisse imputer au sentiment de Durand, que les actions en qualité d'actions dependent de Dieu comme de leur premiere cause. Car Durand reconnoist, que non seulement les facultés, mais aussi toutes les actions des facultés procedent de Dieu comme de la cause premiere de tous les estres & de tous les mouvemens. On ne dispute donc que sur l'ordre ou sur la maniere dont chaque chose

peut

peut eſtre la cauſe d'une autre : par exemple, ſçavoir ſi Dieu produit l'action de luire, de mouvoir, d'entendre, de vouloir, &c. en agiſſant ſur la faculté luiſante, mouvante, intellectuelle, & voulante, par la conſervation, ou en produiſant immediatement ces actions.

Mais puis que perſonne ne peut raiſonnablement douter, que Dieu ne puiſſe produire ces actions par une influence generale ſur les cauſes ſecondes & ſur les facultés agiſſantes ; comment oſe-t-on conteſter que cela n'arrive pas ainſi ? pourquoy multiplier les eſtres ſans neceſſité ? Eſt-il de la ſageſſe de Dieu de pratiquer tant de moyens, lors qu'un ſeul ſuffit pour ſon deſſein ? Sans alleguer la contradiction manifeſte, de ſuppoſer une influence qui agiſſe & qui mette une action dans les ſubſtances, ſans mouvoir & ſans toucher à ces ſubſtances ni à ces agens.

Mais ſi l'influence generale de Dieu pour la conſervation des cauſes ſecondes purement naturelles ſuffit pour les faire agir ſans une autre influence particuliere & *immediate :* cette même influence eſt plus que ſuffiſante pour faire agir les cauſes libres, comme la volonté. Tout le monde en demeure d'accord : & ainſi il n'eſt pas neceſſaire d'en faire la preuve. Car tous les Chrêtiens conviennent, que cette influence de Dieu, comme ſource de la Nature, eſt univerſelle & particuliere pour les actions naturelles. Il n'y a qu'à l'égard du peché qu'on ne la reconnoiſt que generale,

produisant l'action en qualité d'action seulement. Ou si on la reconnoist particuliere, ce n'est qu'à l'égard de chaque action, mais sans aucun rapport à sa malice. C'est en quoy Bellarmin enseigne la même chose que Durand, quoy qu'il affecte de se distinguer de luy.

Il semble qu'il y ait plus de difficulté dans la pensée de Scot, qui fait intervenir Dieu comme une cause partiale dans l'action du peché. Mais comme il reconnoist, que ce qu'il y a de criminel procede de l'homme, sans que Dieu y agisse; & que Dieu n'est ni la cause premiere, ni la cause totale de tout le peché: ce n'est qu'une dispute de mots. Ce n'est pas qu'il ne soit très-injuste & très-incommode de dire, que Dieu soit la cause partiale du peché: mais il n'est pas facile de trouver des expressions plus justes & plus raisonnables, non plus qu'en parlant de l'estre en general ou de l'entité; quoy qu'il y ait quelque inconvenient à dire, que Dieu soit toute l'entité, de peur de deïfier, ou d'aneantir toutes les creatures; & à dire que Dieu est une partie de toute l'entité, parce que Dieu qui est infiny, ne peut estre une partie d'un tout, & parce que le tout est plus grand qu'une de ses parties. Il est aussi très-difficile en parlant de l'action, de dire que Dieu en soit la cause totale, de peur qu'on ne paroisse nier toutes les causes secondes, ou les deïfier: ou de dire, qu'il en soit la cause partiale, de peur qu'on ne paroisse pecher contre son infinité; puis qu'en effet Dieu

n'est

n'eſt ni tout, ni partie; & que ce ne ſeroit pas éviter cet inconvenient, que de dire avec le Moine Benedictin qui a compoſé *la Regle de perfection*, que *c'eſt eſtre veritablement parfait, que de ne rien penſer, & ne ſçavoir rien, & croire qu'il n'y a rien que Dieu:* car ce ſeroit nier l'exiſtence du monde, ou rêver avec quelques Platoniciens, que tous les eſtres de l'Univers ſont Dieu, dont le monde eſt comme le corps.

Mr. Jurieu dit la même choſe, il appelle la creature un neant pur.

Pour ce qui eſt des *circonſtances* de Molina & de ſes diſciples, elles n'ajoûtent ni ne diminuënt rien aux ſentimens precedens. Car tous confeſſent que Dieu a mis l'homme au milieu d'une infinité d'objets & de circonſtances, qui rendent plus ou moins facile l'obeïſſance à ſes commandemens; mais qui n'impoſent aucune neceſſité de pecher. Ils confeſſent tous, que ces objets & ces circonſtances ſont diſpoſés diverſement par la volonté de Dieu, par ſa ſageſſe, par ſa bonté & par ſa juſtice; & que Dieu n'accorde pas toûjours de certains ſecours qui conduiroient infailliblement au ſalut, quoy qu'il les accorde à d'autres qui ne le meritent pas mieux, par un pur effet de bonne volonté.

On peut tirer la verité, de toutes ces opinions jointes enſemble: ſçavoir, I. que Dieu eſt l'Auteur de la Nature, & la premiere cauſe de tous les eſtres & de tous les mouvemens, & qu'il agit ordinairement de la maniere & dans l'ordre qu'il a premierement établi. Car comme il eſt très-libre, & le maiſtre abſolu de toutes

choſes; il eſt auſſi très-conſtant & immuable, & il ne trouble jamais temerairement ni ſans neceſſité l'ordre qu'il a une fois ſagement établi. Or ſelon cet ordre & ſelon cet établiſſement de la nature, toutes les actions de la vie ſe font par le pouvoir que Dieu nous a donné de vivre: & lors que Dieu veut produire ces actions, il ſoûtient ſeulement ces facultés qu'il nous a données; *immediatement* à la verité dans les Anges & dans les ames bienheureuſes, parce qu'elles agiſſent ſans l'entremiſe des objets corporels & des cauſes ſecondes, n'y ayant rien entr'elles & Dieu. Diſons même qu'à l'égard de Dieu, il agit immediatement ſur la nature inferieure; puis qu'il eſt immediatement preſent par tout. Mais à noſtre égard, il eſt impoſſible de concevoir qu'il agiſſe immediatement; puis qu'il agit par nous, & qu'il met en uſage tant de cauſes ſecondes pour nous faire agir.

Car entre ſes autres ouvrages il a trouvé à propos de faire l'homme vivant, intelligent, volontaire, voulant, ou ne voulant pas les choſes conformément aux principes de ſa nature, ſans eſtre neceſſité ni predeterminé par une cauſe ſuperieure; & il a reſolu de conduire & de gouverner cet agent libre ſelon la liberté de ſa nature.

C'eſt pour cela qu'il luy communique ſon influence comme aux autres cauſes ſecondes, ſoit en general pour ſa conſervation & pour ſe mouvoir, ſoit en particulier pour le faire agir dans les occaſions,

ſoit

soit enfin d'une maniere encore plus particuliere, lors qu'il fait concourir diverſes circonſtances. Lors même qu'il s'agit du peché, on peut dire que cette influence generale contribuë à l'action: mais il eſt impoſſible qu'elle contribuë au deſordre qui eſt dans cette action.

Et ainſi; puis que Dieu a donné à la volonté le pouvoir de ſe determiner, ſans y eſtre forcée ni predeterminée par une cauſe ſuperieure: il eſt certain que la volonté en ſe determinant produit quelque eſpece d'action où Dieu n'a point de part, quoy qu'elle ne la produiſe pas independemment de Dieu, puis que c'eſt luy qui luy a donné ce pouvoir de ſe determiner, & qui le luy conſerve.

C'eſt pourquoy, parce que Dieu a placé l'homme, comme une petite partie du monde, entre une infinité d'autres creatures; & qu'il s'agit de luy beaucoup plus ſouvent que d'elles toutes enſemble, parce que Dieu le gouverne non ſeulement par ſa toute-puiſſance, mais auſſi, & même plus particulierement, par cette ſageſſe qui a établi l'ordre de toutes choſes, & enfin par ſon amour, & par ce qu'il y a d'aimable dans ſa nature: il faut neceſſairement reconnoiſtre que les objets, les circonſtances & les cauſes ſecondes contribuënt beaucoup à determiner la volonté & toutes les actions des hommes.

Mais comme nous avons remarqué qu'il y a une ſeconde opinion, qui ne retient que le nom de la liberté à l'égard de la

volonté de l'homme, & qui prétend que la volonté ne se peut déterminer à aucune action, si elle n'y est portée & predeterminée par la premiere cause: il faut voir si elle a quelque fondement.

Ceux qui deffendent ce sentiment ne font pas de difficulté de soûtenir, que les actions morales & volontaires n'arrivent pas moins necessairement par la dependance des causes, que les actions naturelles: & quoy qu'ils semblent conserver la liberté à la volonté de l'homme, ils n'entendent par cette liberté, que l'action ou l'étenduë de la volonté, ou tout au plus son independance de quelques objets, ou de quelques mauvaises habitudes.

Gibieuf, Guielmus Camerarius Scotus & Scotista.

Il faut compter dans cette opinion ceux qui s'imaginent que la Predetermination est absolument necessaire par voye de toute-puissance pour toutes sortes d'actions; & ceux qui veulent qu'elle ne soit necessaire que par voye de sagesse, en faisant cooperer les causes à toutes les actions.

Il y en a quelques autres qui croyent que la Predetermination n'est necessaire que par voye d'engagement aux choses aimables pour quelques actions bonnes. Et enfin il y en a, comme Jansenius & sa suite, qui la croyent necessaire comme une cause efficiente, par le moyen d'une grace qu'ils appellent *medecinale*, à l'égard des actions saintes & salutaires. Mais comme les sentimens de ces derniers peuvent aisément s'accorder avec la verité en les expliquant équitablement, nous ne pretendons pas les refu-

refuter icy. Nous nous attacherons seulement à ces Predeterminans rigides, qui veulent que Dieu soit la cause premiere & *immediate*, & même totale des plus méchantes actions. *Comme Mr. Jurieu.*

On demande donc, si la volonté d'Adam fut predeterminée dans l'action du peché par une premotion ou par un mouvement physique ou naturel, *immediat*, & auquel il ne pust resister? Ou bien, s'il est necessaire pour l'existence & pour la production de toutes sortes d'actions bonnes ou mauvaises, d'un agent libre ou naturel, c'est-à-dire, raisonnable ou destitué de raison; que Dieu predetermine la volonté comme cause premiere & totale, par une premotion physique, immediate, efficace & irresistible?

Tous les Dominicains le pretendent avec ceux que l'on a appellé les Predeterminans. Mais ce sentiment a de si horribles consequences dans la Religion, qu'il faut estre stupide, ou méchant, pour y demeurer, quand on l'a un peu examiné. *Comme Mr. Jurieu.*

Nous considererons donc pour le détruire quatre choses principales. I. Sçavoir si cette Predetermination pretenduë de Dieu par une premotion physique, *immediate*, efficace, & irresistible, est necessaire pour la production des actions des agens naturels destitués de raison. II. Si elle est necessaire pour la production des méchantes actions des agens libres & raisonnables. III. Si elle est necessaire pour la production des bonnes actions communes qui se font sans

le

le secours d'une grace particuliere. IV. Et enfin, si elle est necessaire pour les bonnes actions d'un ordre plus élevé, qui ne sont jamais sans le secours d'une grace particuliere.

Mais avant que d'entrer dans cette discussion, il faut premierement remarquer, qu'il n'est pas icy question de sçavoir si Dieu predetermine de cette maniere la volonté aux actions méchantes en qualité de méchantes, ou à la mechanteté entant que méchanceté : car il n'y a personne qui ose soûtenir ouvertement cette iniquité. Il n'est pas même question de sçavoir, s'il y a une Predetermination generale & universelle à l'action en general en qualité d'action. On demande seulement, s'il y a une Predetermination semblable pour telle ou telle action, revêtuë de telle qualité bonne ou mauvaise, de telle ou de telle circonstance. Par exemple, lors que Pilate deliberoit, s'il devoit absoudre, ou condamner Jesus-Christ ; & que les raisons pour & contre se presentoient à son esprit : on demande, si Dieu comme cause premiere agissant physiquement, immediatement, & par une premotion ou impulsion efficace, predetermina sa volonté à le condamner plustost qu'à le justifier, ou à l'une de ces deux actions, de vouloir condamner Jesus-Christ, & de ne vouloir pas le justifier.

Ou bien, si lors que les Pharisiens voyans les miracles de Jesus-Christ, & entendans sa doctrine, pensoient en eux-mêmes, si Christ n'étoit pas le veritable Messie, & si

ses

ſes actions n'étoient pas divines: ſçavoir ſi Dieu par cette Predetermination phyſique, efficace & irreſiſtible, ne forma pas dans leur eſprit & dans leur volonté cette conception, que Chriſt n'étoit pas le veritable Meſſie, mais un impoſteur; & que ſes actions n'étoient pas la production du Saint Eſprit, mais de Beelzebub.

Il faut encore remarquer, qu'il ne s'agit pas icy de cette Predetermination divine, que les Scolaſtiques appellent *Predefinition*, qui ne conſiſte que dans le decret de l'entendement & de la volonté de Dieu, & n'eſt pas l'action de ſa puiſſance qui agit exterieurement. Car ces decrets ne poſent rien dans les objets; ce ne ſont que des actions interieures en Dieu, à peu près comme nos penſées dans noſtre eſprit, qui ne contribuënt pas plus à nos actions, que ſa ſimple preſcience ou prevoyance.

Enfin il ne s'agit pas du concours univerſel & naturel de Dieu, qu'on peut regarder comme une cauſe generale & comme une cauſe en partie, comme quand deux perſonnes portent un même fardeau; qui ſoit determiné par la volonté de l'homme en le recevant; ou qui laiſſe l'évenement de l'action à la volonté; ou qui ne produiſe l'évenement, que parce que la volonté ne peut eſtre ſans ce concours. Mais il s'agit preciſément de cette Predetermination efficace de la premiere cauſe toute entiere, qu'on pretend agir *immediatement*, efficacement, & ſans que la volonté puiſſe reſiſter, & cela par une premotion & par une

impulsion physique, & qui ne depend point de nos reflexions.

On se partage en trois classes parmy les Sçavans sur cette question. Car I. il y en a, comme le Docteur Durand avec assez peu de Sectateurs, dont Louïs de Dole est un des plus considerables, qui croyent, que les creatures naturelles, & les raisonnables peuvent agir d'elles-mêmes sans aucun autre concours de Dieu que celuy qu'il accorde à la nature, à nos puissances, à nos facultés, à nôtre vertu & à nos inclinations, qui ne consiste qu'à les soûtenir & à les conserver, en presupposant les autres causes secondes, comme les objets, les moyens propres, & toutes les circonstances exterieures necessaires. Ce sentiment est si favorable, que le Docteur Scot confesse luy-même, que si on pouvoit prouver que la volonté de l'homme soit la cause totale de ses actions avec ce seul concours, ce seroit le moyen le plus asseuré & le plus facile pour refuter toutes les objections qui rejettent les pechés des hommes sur Dieu, comme s'il en étoit la cause: & il en parle comme s'il avoit du penchant & de l'inclination à l'embrasser, en le confirmant par plusieurs argumens, sans en refuter un seul, ce qu'il n'a pas accoûtumé de faire, quand il rapporte des opinions qû'il n'approuve pas; quoy qu'il confesse qu'il se range au sentiment opposé, à cause de trois foibles objections qu'il se fait.

Comme Mrs. Pajon, l'Enfant, Allix, &c.

La seconde classe, qui est la plus nombreuse, est celle des Jesuïtes, qui outre la con-

conſervation de la nature, que le Docteur Durand croit ſeule neceſſaire & ſuffiſante pour agir, admettent encore un concours *immediat* de Dieu dans l'action même, quoy qu'ils raiſonnent diverſement de ce concours. Car il y en a pluſieurs qui l'appellent un concours univerſel avec Bellarmin, & qui pretendent que ce concours ne s'étend que ſur l'action en qualité d'action, & ſur le mouvement des facultés, ſans determiner l'action à aucune qualité. Mais Durand n'a jamais conteſté cette ſorte de concours, & il eſt abſolument renfermé, comme nous l'avons dêja dit, dans la conſervation de la nature, des facultés, des objets & des circonſtances. Les autres parlent tout autrement, & ils entaſſent pluſieurs diſputes temeraires & ridicules les unes ſur les autres touchant la maniere dont ce concours particulier s'exerce : mais ils s'accordent tous à dire, que ce concours ne peut de luy-même determiner efficacement & certainement la volonté à une action pluſtoſt qu'à une autre, & qu'il luy laiſſe l'évenement comme à un agent libre & raiſonnable. Ils veulent qu'il donne un ſecours ſuffiſant à la volonté pour agir, mais qui ne devient efficace que par ſon choix libre.

La troiſiéme claſſe renferme tous les Jacobins ou Dominicains, & ceux qui ſuivent leur party, qui pretendent qu'il faut que Dieu predetermine toutes les actions des agens libres & naturels, comme cauſe premiere & totale, par une premotion ou im-

Comme Mr. Juvrieu.

impulsion physique, *immediate*, efficiente, efficace, & irresistible.

Depuis l'an 1677. en consequence d'une Assemblée faite sans autorité civile ni Synodale, à Paris dans la place Dauphine, au mois de Juillet chez Mr. du Bosc, à la sollicitation de Mr. Claude, pour faire le procès de la doctrine de Mr. Pajon, en presence de Mrs. de l'Angle, Menard, Gilbert, Jurieu, & de Prez.

Les Protestans ne s'étoient point encore meslés dans ces disputes pour faire party, & chacun s'étoit conservé la liberté d'en parler selon ses idées, jusqu'à ce que les Synodes Provinciaux, de l'Isle de France tenu à Clermont, d'Anjou tenu à Saumur, & de Normandie tenu à Rouën, firent des Arrêtés, qui menacent les Ministres de deposition, s'ils n'enseignent la Predetermination physique des Jacobins. (C'est aussi la pretention de Mr. Jurieu.)

Avant cela les plus ardens ennemis des Remonstrants soûtenoient veritablement pour cette Predetermination : mais tous les Theologiens qui sont moderés l'ont rejettée ; & ni les uns ni les autres n'ont pas crû qu'on pust sans temerité rien decider sur la maniere dont Dieu exerce son concours.

* Les plus fameux Docteurs qui soûtiennent la Predetermination, sont le Docteur Tuuisse Anglois, & son grand Sectateur † Retorfort Ecossois dans ses Livres *de la Providence*, & quelques autres après Maccove. Mais le docte Davenant avec les Theologiens pacifiques justifie les Protestans contre l'accusation de reconnoistre la Predetermination des Jacobins : mais il ne prend aucun party. Et je me joins de bon cœur à luy ; & j'approuve le jugement de

* *Adversus Armin.* † *Lib. de Provid.*

Cor-

Corneille Janſenius dans cette controverſe, en ce que rejettant la Predetermination des Jacobins, il admet une grace qu'il appelle *medecinale*, qu'il croit neceſſaire depuis le premier peché, pour predeterminer la volonté de l'homme à de certaines actions ſaintes d'un ordre particulier.

Tant s'en faut donc que j'entre dans les ſentimens de Durand, ni des Jeſuïtes, que je croy qu'il y a de la temerité d'oſer ainſi decider hardiment de la maniere dont Dieu agit, comme ſi on avoit été à ſon Conſeil, quoy qu'on avouë qu'on ne le peut ſçavoir certainement: & je crains bien que nous ne nous rendions ridicules & pecheurs au jugement de Dieu, quand nous pretendons juger par la Philoſophie d'Ariſtote, de ce que l'Ecriture Sainte ne nous a jamais declaré. J'atteſte la conſcience de tous les Sçavans, s'il n'eſt pas vray que tous les Livres qui parlent de cette matiere ne ſont remplis que d'argumens de Philoſophie, plûtoſt que de raiſons Theologiques: quoy qu'il ſoit indubitable que ſi la connoiſſance de ces choſes eſtoit poſſible, ou neceſſaire, Noſtre Seigneur Jeſus-Chriſt, qui ne nous a rien caché du Conſeil de ſon Pere, nous l'auroit manifeſté.

Tout ce qui ſe peut donc faire dans cette occaſion, c'eſt de ſuivre ce qui paroiſt le plus probable, & de rejetter ce qui eſt oppoſé à la bonté, à la juſtice, à la ſageſſe, à la puiſſance, & à la gloire de Dieu.

C'eſt dans cette veuë que nous raſſemblerons

blerons les principales raisons qui détruisent la Predetermination physique.

Premier inconvenient de la Predetermination: Elle prescrit des bornes à la puissance & à la volonté de Dieu.

La I. c'est que si cette Predetermination étoit necessaire, ce ne pourroit être que parce que Dieu ne pourroit ou ne voudroit ni faire, ni mouvoir, ni gouverner sa creature sans elle. Mais l'un & l'autre est également faux. Car si on dit que Dieu l'a bien pû, mais qu'il ne l'a pas voulu: il le faut en même temps prouver par l'Ecriture Sainte; car c'est le seul témoin qu'on puisse consulter sur la volonté de Dieu.

Il n'y a qu'un seul texte dans toute la Bible dont on a accoûtumé d'abuser, qui puisse être allegué par les Jacobins & par les Predeterminans: c'est ce que St. Paul prononça au milieu de l'Areopage d'Athenes, que *c'est par Dieu que nous vivons, que nous mouvons, & que nous sommes.* Mais il faut que la g'ose & le commentaire ajoûtent beaucoup au texte, avant qu'on en puisse tirer cette conclusion: sçavoir, que la volonté de l'homme, ni aucune autre creature ne peut agir sans une Predetermination physique qui les predetermine par une premotion immediate, efficiente & irresistible. Quoy! Dieu ne peut-il donc nous mouvoir que par ce seul & unique moyen? Et comment ceux qui appliquent ce texte au mouvement corporel proprement ainsi appellé, s'en peuvent-ils servir & en faire application aux actions de l'ame, qui ne sont pas de veritables mouvemens, & qui ne peuvent être ainsi qualifiées que très-improprement, comme le Docteur Tuuisse en

Act. 17: 28.

de-

demeure d'accord? *Il ſe peut bien*, dit-il, *trouver quelque changement dans les actions ſubites de la volonté, mais non pas un veritable mouvement, & proprement ainſi nommé:* & il pretend contre les Jeſuïtes, que cela ne ſouffre aucune difficulté. En quoy il ne devoit pas condamner ſi generalement tous les Jeſuïtes: car il y en a pluſieurs qui enſeignent, que les operations de l'entendement & de la volonté meritent mieux le nom d'action, que celuy de mouvement. *Vindic. Grat. lib. 2. part. 2. de permiſſ. digreſſ. 9.*

Il eſt bien vray que ceux qui ſuivent la Philoſophie d'Epicure, & qui pretendent que l'ame eſt un corps ſubtil, ſont forcés par leurs principes de dire, que les actions de l'eſprit & de la volonté ſont un veritable mouvement d'une place à une autre; & que ceux qui pretendent que nos actions ſont mixtes ou meſlées de la ſimple action de l'eſprit, & des mouvemens des eſprits materiels, ſont auſſi forcés d'y reconnoiſtre un veritable mouvement: mais je ne ſçaurois abſolument comprendre, que des actions de l'eſprit puiſſent avoir les proprietés des corps, comme le mouvement; & les Jeſuïtes, qui ſont plus attachés aux principes d'Ariſtote qu'aucuns autres, ni les Philoſophes Orthodoxes & Proteſtans, n'en ont pas d'autres ſentimens. Or il eſt certain qu'on ne peut pas dire dans le texte de St. Paul, que nos eſprits ſe meuvent en Dieu ou par luy, s'ils n'ont point de mouvement effectif ni propre: outre qu'il y a une infinité d'autres moyens de ſe mouvoir en *Ockam.*

Dieu,

Dieu, ou d'être mû par luy, que celuy de la Predetermination.

Si on dit, & on ne peut absolument dire autre chose, que Dieu ne peut faire aucune creature qui se meuve, ou qui se puisse mouvoir, sans cette Predetermination: je demande, si c'est que Dieu manque de sagesse, ou de pouvoir suffisant; ce qui ne se pourroit avancer sans blaspheme: ou bien s'il y a quelque contradiction, ou quelque impossibilité. Mais il ne suffit pas de le dire, il le faudroit prouver.

Pour moy, je trouve que c'est une arrogance insupportable, que de miserables aveugles qui croupissent dans l'ignorance d'une infinité de choses qui tombent sous leurs sens, ayent le front de faire semblant qu'ils comprennent les manieres dont Dieu exerce son concours, en affirmant audacieusement & confidemment, que Dieu ne peut faire aucune creature qui agisse, ni qui se puisse mouvoir, par aucun autre moyen que par leur pretenduë Predetermination. Comme si Dieu ne le pouvoit pas faire par son concours universel, par une nouvelle creation, ou en conservant la nature & les proprietés des creatures, comme leurs puissances, leurs facultés, & leurs inclinations, avec les moyens, les objets, & tous les secours necessaires; ou en ôtant les obstacles & les empêchemens; ou par quelque concours qui laisse la volonté dans sa liberté sans la determiner, ni sans la contraindre; ou enfin par quelque autre voye que nous ignorons, mais qui peut être con-

nuë

nuë à Dieu. J'avouë que je ne ſçaurois être aſſez hardy, pour dire comme nos Predeterminans, que le Tout-puiſſant ne puiſſe faire une pierre, qui étant jettée du haut d'une tour, ne pourroit tomber en bas par ſon propre poids, quoy que rien ne l'en empêche, Dieu conſervant la nature dans ſon ordre naturel; ſi elle n'eſt predeterminée de Dieu comme cauſe premiere & totale, à choir par une premotion ou par une impulſion phyſique, immediate, efficiente, efficace, & irreſiſtible.

La ſeconde raiſon que nous apporterons contre cette Predetermination, c'eſt qu'elle fait Dieu auteur & cauſe principale du peché. Cela ſe prouve par un raiſonnement un peu philoſophique: mais les Predeterminans ne le doivent pas trouver mauvais, puis que leur ſentiment eſt une pure production de la Philoſophie d'Ariſtote.

II. Inconvenient de la Predétermination: Elle fait Dieu auteur du peché. *Twiſſus, Anim adverſ. in Collat. Armin. & Junii, pag. 27.*

Tout le monde demeure d'accord, que celuy qui donne le fondement du rapport de la relation qu'une choſe a à une autre, eſt la cauſe de ce rapport & de cette relation. Or il eſt conſtant que le peché eſt formellement une relation & un rapport: & il n'eſt pas moins certain, que dans le ſentiment de la Predetermination Dieu cauſe principalement le fondement d'où ce rapport reſulte de toute neceſſité; car c'eſt Dieu qui donne la loy, d'où reſulte neceſſairement le rapport que l'obeïſſance, ou le peché ont avec elle par leur conformité, ou par leur diſſemblance. On pourroit ajoûter, que ſelon les Predéterminans, Dieu eſt auſſi

l'auteur principal, & la cause principale du sujet & du terme. Car c'est Dieu qui a fait Adam sujet à pecher. C'est luy qui a fait la loy qui deffendoit le peché. C'est luy qui a fait l'objet qui a porté à pecher. C'est luy qui a donné la liberté au Tentateur de tâcher à le seduire. Si donc Dieu a été la cause premiere & totale qui a predéterminé efficacement l'action de la volonté d'Adam, sa seduction, & la transgression de la loy qui luy avoit été imposée, avec toutes les circonstances & toutes les manieres qui ont accompagné cette action: que peut-on concevoir dans le peché autre chose, dont Dieu ne soit pas luy-même la cause principale?

Il est vray qu'il y a plusieurs Scolastiques qui veulent que le peché soit un égarement de son veritable objet, de l'ordre, des manieres, & du but où l'on est engagé. Mais il est certain que l'objet, l'ordre, & la maniere ne sont que la matiere de l'obeïssance où l'on est obligé; & que l'égarement ou l'éloignement de ces choses n'est que la matiere du peché: mais l'essence & la forme du peché dependent proprement du droit & de l'obligation, & consistent dans la contrarieté, ou dans la privation ou dans l'absence, non pas du droit ni de l'obligation, car ce qui est dû ne peut être indû; ni de la chose deuë en qualité de chose, car si cette chose n'étoit pas deuë, la privation, ou la contrarieté de cette chose ne seroit pas un peché: mais le peché consiste dans la contrarieté, dans la privation ou dans l'absence d'une chose entant qu'elle est deuë & qu'on y est obligé.

Or

Or nous ſommes obligés & redevables à Dieu en trois égards, ou dans trois relations. I. Comme à nôtre Seigneur & à nôtre Proprietaire: & dans cette relation ne nous donner pas à Dieu avec tout ce que nous avons, c'eſt pecher. II. Nous ſommes obligés à Dieu comme à nôtre Gouverneur: & dans cette relation n'obeïr pas à Dieu, c'eſt encore pecher. III. Nous luy ſommes redevables comme à nôtre Bienfaiteur, & à celuy qui doit être nôtre principal but: & dans cette relation ne l'aimer pas ſouverainement, c'eſt encore pecher. Mais on peut dire que ſi on pouvoit ſeparer la ſeconde eſpece du peché de la premiere & de la troiſiéme, quoy qu'elles faſſent plus que le materiel du peché, elles ne ſeroient cependant pas peché formellement, parce que ces defauts ne deviennent formellement peché, qu'en ce qu'ils ſont inſeparables du ſecond. Enſorte que le peché eſt proprement & formellement, la tranſgreſſion de la Loy. Et ainſi c'eſt de la Loy, comme de ſa regle, (à peu près comme c'eſt de la ligne droite que la ligne courbe tire ſon rapport entant qu'elle luy eſt contraire) que le peché tire ſon rapport, ſa relation, ſon nom & ſa qualité. La principale matiere du peché eſt veritablement l'éloignement de ſa veritable fin & de ſon propre but. Le reſte de ſa matiere, eſt le choix ou l'uſage des mauvais moyens, ou la rejection & le mauvais uſage des bons, dans l'ordre & dans le degré où l'on s'en devroit ſervir, ou enfin l'application des meilleurs moyens pour une mauvaiſe fin.

Gibieuf de libert. l. 1. p. 182.

Il y en a qui pretendent que le materiel du peché consiste dans l'éloignement de sa fin & de son principe avant que de s'être servy de sa raison, & que la volonté y ait consenty par l'action; & que sa forme consiste dans l'éloignement de la volonté même de sa veritable fin & de son principe. Mais c'est se tromper volontairement: car il est clair que ce qu'ils appellent le materiel du peché, n'en est que la matiere la plus éloignée & la moins principale; & que ce qu'ils appellent sa forme, est sa matiere prochaine & principale.

Vindic. Grat. l. 2. part. 2. digress. 9.

Le Docteur Twisse entasse plusieurs semblables subtilités de l'Ecole qui reviennent à dire, que sans la Predetermination & la premotion efficace, le peché d'Adam, par exemple, ou le mensonge de Guehazi, ou le reniement de St. Pierre, n'auroient jamais été commis; & que Dieu est la cause principale du peché à l'égard de la matiere & de la forme, quoy que Dieu ne peche pas.

In 1. Sent. dist. 17. q. 2.

Mais il est toûjours forcé de reconnoître, que la forme du bien & du mal est relative à la Loy; & le subtil Scot l'enseigne distinctement. Durand le declare en termes formels à l'égard du bien: & par consequent il le doit admettre à l'égard du mal. Car il n'y a que cette difference entre la forme du bien & du mal, que le bien a un rapport & une relation positive à la Loy de Dieu, & le mal un rapport ou une relation privative aux ordres de la même Loy.

Il

Il faut cependant remarquer, que quand on dit, que le peché eſt formellement une privation, la privation eſt, ou *naturelle*, ou *morale*, mais toûjours relative. La privation de la droiture morale, ſçavoir de la bonté, eſt une privation d'une relation que l'action devroit avoir à la Loy. Cela devroit ſervir à terminer toutes les diſputes de l'Ecole ſur la nature du peché, quoy que perſonne ne l'ait encore remarqué: ſçavoir que la matiere du peché eſt quelquefois quelque choſe de poſitif, & quelquefois quelque choſe de privatif: c'eſt quelquefois une action ou une maniere d'agir deffenduë, & quelquefois l'omiſſion d'une action ou d'une maniere d'agir commandée. Mais la forme du peché eſt toûjours une relation morale, ſçavoir la privation de ce qu'on devroit faire ou ne pas faire. Encore donc que la matiere ou le ſujet immediat du peché ſoit quelquefois l'action tournée d'une certaine maniere, & quelquefois le defaut, l'omiſſion ou la privation de l'action, de la maniere ou du degré d'agir: la relation naturelle qui en reſulte eſt toûjours un rapport & une relation de diſſemblance; & la relation morale eſt toûjours la deſobeïſſance, ou une relation privative, c'eſt-à-dire, la privation de l'obeïſſance où l'on eſt obligé, qui conſiſte materiellement, ou à faire ce qui eſt deffendu, ou à ne pas faire ce qui eſt commandé.

Cela une fois preſuppoſé, les auteurs de la doctrine de la Predetermination ne peuvent éviter de faire Dieu auteur du peché.

Car ils disent que Dieu predetermine par une premotion physique, immediate, efficace & irresistible, comme cause principale & totale, l'entendement, la volonté, & toutes les facultés qui peuvent agir, non seulement à l'action du peché en qualité d'action, mais à l'action revêtuë de ses qualités, de ses circonstances, & de toutes ses manieres, soit à l'égard du lieu, soit à l'égard du temps, soit à l'égard des objets deffendus, de ses divers degrés, &c. & entant que comparée & preferée à toute autre action: & par consequent, selon eux, Dieu est la cause principale & indubitable du fondement, ou des raisons de la relation & des rapports que les pechés peuvent avoir à la Loy; & par là Dieu est la cause même de la forme du peché.

Il est vray qu'ils chicanent sur le fondement du peché: mais ce n'est que pour en imposer à ceux qui n'entendent point le galimatias de l'Ecole. Car tous ceux qui ont quelque teinture des bonnes lettres, sçavent que quel que soit le fondement du peché, c'est Dieu qui selon eux en est la cause principale. Car ou bien le peché est quelque chose, ou ce n'est rien du tout. Si ce n'est rien; ce *rien* n'a aucune cause: & par consequent l'homme n'en peut pas plus être la cause que Dieu. S'ils disent que l'homme en est la cause deficiente: je répons que comme ce n'est pas un defaut blâmable ni criminel dans la creature, que de ne s'être pas creée de toute éternité; ni dans un vermisseau, de ne s'être pas fait luy-même

me un ſoleil, ou un Ange: ce ne peut pas non plus être un defaut dans l'homme, que de ne pas faire une action qui ne luy eſt pas moins impoſſible naturellement, ſans la Predetermination de Dieu. Car comme quand la cauſe ſeconde efficiente agit, le premier & le principal moteur eſt la premiere cauſe: quand la cauſe ſeconde deficiente n'agit pas, le premier moteur en eſt auſſi la premiere cauſe en ne faiſant pas agir. Je ne dis pas que la premiere cauſe ſoit coupable; car lors que Dieu n'agit pas, il n'en eſt reſponſable à qui que ce ſoit: mais comme n'agir pas en Dieu, n'eſt pas une faute, ce ne peut auſſi en être une dans la creature. S'ils diſent que Dieu veut par une loy purement arbitraire que ce ſoit un peché, que de ne pas faire une action abſolument impoſſible: ils ſont du moins forcés d'avoüer, que comme l'homme ſeroit cauſe en n'agiſſant pas, Dieu ne ſeroit pas moins cauſe en ne faiſant pas agir, puis que ſa premotion étoit naturellement neceſſaire; quoy qu'il ne ſoit pas cauſe coupable. Mais ſi le fondement du peché eſt quelque choſe; (& conſtamment ſi ce n'eſt rien, ce *rien* ne laiſſe pas d'être fondé & attaché à quelque choſe de poſitif) ils confeſſent, & ils ont grand ſoin de prouver, que Dieu en eſt la cauſe principale: & par conſequent, ſelon eux, ſi Dieu a predeterminé l'entendement, la volonté, les facultés & les membres d'Adam, par une premotion immediate, efficace & irreſiſtible, à manger le fruit qu'il luy deffendit, ce qui étoit une action

contraire à la Loy ; il faut de toute neceſſité qu'il l'ait auſſi predeterminé à ce qui eſt oppoſé à la Loy, puis que cette oppoſition à la Loy ne peut avoir d'autre cauſe que la Loy même & les cauſes de l'action, entant que reveſtuë de cette mauvaiſe qualité.

Il eſt vray que ces Meſſieurs de la Predetermination tâchent à répondre à ces triſtes conſequences de leur doctrine, & à perſuader qu'elle ne fait point Dieu auteur du peché. Rhetorfort & les autres diſent ſouvent, que Dieu eſt bien veritablement l'auteur de la matiere du peché, mais non pas de la forme : c'eſt-à-dire, qu'il eſt la cauſe de l'action méchante, mais qu'il n'eſt pas la cauſe de ſa méchanceté. Mais nous avons dêja fait voir, qu'on ne peut être la cauſe de la malice du peché, autrement qu'en étant la cauſe d'une méchante action revêtuë de ſa mauvaiſe qualité. C'eſt ce que le ſçavant Wallis prouve très-clairement, quand il dit, *que toutes les relations tirent leur origine, non de quelque action particuliere qui les produiſe, qui ſoit diſtincte de l'action qui produit ce qui les fonde ; mais de l'être même abſolu, dont elles dependent, ſans qu'il intervienne aucune autre action.* Car un pere n'engendre pas ſon fils par une action, enſuite de laquelle le pere, ou le fils produiſent la filiation ; mais du moment qu'un enfant eſt produit, le rapport & la relation qui eſt entre le pere & l'enfant eſt produite. Du moment qu'il y a deux parois blanches, il eſt impoſſible à la toute-puiſſance de Dieu même qu'elles ne ſe reſſemblent

J. Wallis Tractat. contra Baron. Brooks, cap. 12. pag. 88. 89.

blent pas. Si donc la verité & la fauſſeté, la bonté & la malice, ſont des relations, elles ne peuvent avoir d'autre production que celle qui reſulte de leurs fondemens.

C'eſt ce que les Docteurs Twiſſe & Rhetorfort ſont enfin forcés de reconnoiſtre en diſant, que Dieu en cauſant l'action du peché avec ſes circonſtances, cauſe auſſi ſa forme relative, quoy qu'en la cauſant il ne ſoit pas coupable, parce qu'il eſt au deſſus de la Loy. Mais il faudra examiner cette mauvaiſe défaite dans la ſuite.

J'ajoûte que ce n'eſt pas juſtifier Dieu d'être la cauſe du peché, que de dire qu'il eſt bien la cauſe de l'action du peché, mais non pas de ſa malice. Car on pourroit par cette réponſe dire que le pecheur n'eſt pas la cauſe de la malice de ſon peché. Car le pecheur ne produit pas autrement la malice, ou la forme du peché, qu'en produiſant des actions de peché, ou en ne produiſant pas les actions qui luy ſont commandées, dont ces admirables Docteurs pretendent que Dieu luy-même eſt la cauſe principale, totale & predeterminante, efficacement & d'une maniere irreſiſtible. L'homme luy-même ne peche pas autrement, dit le Docteur Twiſſe, qu'en faiſant ce qu'il ne devroit pas faire, ou en ne faiſant pas ce qu'il devroit faire, ſans qu'il intervienne de ſa part aucune autre action dans le peché, qui ſoit diſtincte de l'action naturelle qui eſt ſouillée du peché. *Vindic. Grat. lib. 2. part. 1. digreſſ. 5. c. 15. §. 18.*

Qui eſt-ce qui ne voit que ces Docteurs enſeignent hautement que Dieu luy-même

est la cause principale de la forme du peché & de sa malice, ou qu'ils n'excusent pas moins les plus grands pecheurs que Dieu, d'en estre la cause?

Ils disent veritablement, que Dieu cause le mal ou le peché, quoy qu'il ne le cause pas en qualité de peché, ni dans la veuë du peché.

Mais comment ajuster ce discours avec ce qu'ils confessent, que Dieu étant la cause de l'action, ou du fondement de la relation que le peché a à la Loy, il est aussi la cause de sa forme? Car ces termes, *en qualité de peché*, & *dans la veuë du peché*, regardent ou l'intention de la volonté, ou l'action exterieure des membres. Mais si on le rapporte à l'action exterieure des membres, il est ridicule de refuser à Dieu pour son honneur, ce qu'on ne pourroit attribuer au plus criminel homme du monde. Car comme les membres du corps n'ont aucune raison, ils n'ont aucune veuë ni aucun dessein Si on le rapporte à l'entendement & à la volonté, il est constant qu'il y a peu de pecheurs qui s'abandonnent au peché precisément dans la veuë de pecher. Car Dieu a donné à la volonté de l'homme de si fortes inclinations au bien, qu'elle ne peut vouloir le mal que quand elle le trouve revêtu de quelques apparences de bonté, comme tout le monde en convient, si vous exceptez quelque peu de Scolastiques, qui ont suivy la pensée de François de Ste. Claire. Faudra-t-il donc que Dieu, qui est la saintete même, ne puisse estre

Boëtius, Gibieuf, Twissus, & alii.

au-

autrement justifié d'être la cause du peché, que le pourroient estre Caïn, Judas, ou les plus perfides? Ou bien seroit-ce une bonne excuse à un pecheur, que de dire qu'il ne fait pas le mal à mauvaise intention, mais dans une bonne veuë? Quoy donc! la condamnation de ceux qui disoient autrefois, *Faisons le mal, afin qu'il en arrive du bien*, n'a-t-elle pas été juste? Il est vray que les actions de ce siécle s'accordent assez bien avec cette doctrine: mais elles n'en sont pas plus approuvées de Dieu pour cela. En verité c'est se reduire à un état deplorable, que de dire, comme ces Predéterminans, que Dieu ne veut le peché, quand il le permet, que parce qu'il doit servir à manifester sa gloire. Mais ces gens passent beaucoup plus loin: car ils soûtiennent que Dieu permet ou souffre non seulement le peché, mais qu'il le predetermine efficacement & irresistiblement.

Twiss. Vindic. Grat. l. 2. part. 1. digress. 4.

On cherche cependant la refuitte, en disant que veritablement le pecheur s'applique quelquefois au mal dans la veuë du bien, mais que ce n'est pas dans la veuë du souverain bien; au lieu que Dieu ne veut le mal que dans cette veuë. Mais il suffit d'avoir montré, qu'il y a des pecheurs qui ne s'abandonnent au peché, que parce qu'ils le considerent comme un bien, quoy qu'ils y soient trompés. Mais outre cela il y en a qui ne s'abandonnent au mal, que dans la veuë du souverain bien. Combien y a-t-il de foibles Chrêtiens qui s'ab in-

donnent à des mensonges ou à des injustices, dans la seule veuë d'avancer le regne de Dieu; ou qui employent des moyens très-pernicieux pour parvenir à une bonne fin? En un mot, c'est blasphemer contre la sainteté de Dieu, que de s'imaginer que ce soit une perfection en luy, de vouloir le peché pour une bonne fin, c'est-à-dire, pour luy-même. Comme si le souverain bien se pouvoit accommoder avec le peché!

Twissus. Quelques-uns répondent, que Dieu ne fait pas le peché, & qu'il le permet seulement. Mais ils n'agissent pas de bonne foy: parce que dans leurs principes, le peché n'a pas de cause efficiente, mais seulement déficiente; & qu'ainsi nul ne le fait à parler proprement. A quoy on peut ajoûter, que cette permission pretenduë dont ils parlent, n'est qu'une illusion. Car il semble qu'ils veuillent dire, que l'homme fait quelque chose en pechant, que Dieu ne fait pas, & qu'il permet seulement: & cependant ils soûtiennent, que Dieu par sa Predetermination & par sa premotion immediate est le principal auteur & la principale cause de l'action du peché, & de sa mauvaise qualité, ou des rapports de contrarieté, d'opposition, & de privation, qu'elle a avec la Loy. Cependant si le peché n'a point de cause efficiente, comme ces Docteurs le pretendent, on peut dire que quand le Demon peche, il ne fait point de peché. Comme si une action pour estre vicieuse, en étoit moins action, ou

en avoit moins une cauſe efficiente; ou que celui qui établit le fondement d'une relation, ne fuſt pas la cauſe ou l'auteur de cette relation! Celuy qui blanchit deux parois ne fait-il ſimplement que permettre que ces deux parois ſe reſſemblent? Ou n'eſt-il pas pluſtoſt l'auteur de cette reſſemblance? Celuy qui a deffendu l'adultere de David, & qu'on ſuppoſe cependant l'avoir predeterminé à vouloir & à commettre l'adultere où il tomba avec Berſabé par une premotion immediate, efficace & irreſiſtible, peut-il eſtre regardé comme le permettant ſimplement, & non pas comme le produiſant? Pourquoy ne diroit-on pas auſſi bien, que les pecheurs ne font pas leur peché, & qu'ils le permettent ſeulement?

Mais pourquoy ces Docteurs ne diſent-ils pas nettement ce qu'ils penſent; comme lors qu'ils parlent des cauſes de la damnation, qu'ils pretendent eſtre le pur effet de la volonté de Dieu & de ſa Reprobation? *Twiſſ. Vindic. Grat. l. 3. §. 3. p. 60.*

Quelques autres qui voyent bien ces étranges ſuites de la Predetermination, confeſſent franchement qu'elle fait Dieu cauſe & auteur du peché; mais ils diſent que ce n'eſt que par accident: à peu près comme le ſoleil eſt la cauſe de la puanteur d'un bourbier; ou comme un Cavalier eſt la cauſe que ſon cheval cloche; ou encore comme un Ecrivain qui écrit ſur de mauvais papier, eſt la cauſe que ſon écriture eſt brouillée; ou enfin, comme s'explique

François Delboë, comme celuy qui tireroit un batteau le long d'une riviere, à dessein de le mettre dans le port, avec quelqu'un qui luy aideroit à le tirer, mais dans le dessein de le perdre, & qui ne seroit la cause du naufrage que par accident.

Mais sans remarquer que ces exemples & ces comparaisons sont appliquées & proposées diversement par ceux qui s'en servent; nos Predeterminans, comme Alvarez, Bannez, Ledesma, Cumel, Gaspar Ram, François Delboë, & plusieurs autres Dominicains & Thomistes, comme Twisse, & ceux qui suivent ses principes, les appliquent à leur sentiment, & les Lutheriens & les Arminiens au leur.

Je dis que sans avoir égard à ce prejugé, quiconque est la cause principale qui predetermine la volonté & nos autres facultés, nos membres même, à une action deffenduë, & qui est l'unique cause de la Loy qui la deffend, & cela par une premotion physique, immediate, efficace & irresistible, ne peut estre regardé comme cause de cette action seulement par accident; à moins que les pecheurs ne soient aussi la cause de leur peché que par accident.

Et j'ajoûte, que bien loin que ces exemples & ces comparaisons soient favorables aux Predeterminans, qu'il n'y a rien de plus propre à détruire leur pretention. Car pour ce qui est de la puanteur du bourbier, du clochement du cheval, & de la mauvaise conformation de l'écriture, ce

ne

ne ſont pas de ſimples relations qui reſultent uniquement de l'action du ſoleil, du Cavalier, ou de l'Ecrivain; ces effets ont chacun leur cauſe diſtincte: au lieu que les actions vicieuſes de l'homme, comme d'Adam, n'ont point d'autre cauſe de leur irregularité, que le principe qui les produit, que les Predeterminans pretendent eſtre Dieu.

En ſecond lieu, le ſoleil ne peut eſtre regardé tout au plus que comme la cauſe univerſelle de la puanteur du bourbier, & non pas comme ſa cauſe particuliere, qui eſt la nature même du bourbier. Le ſoleil agit pour exciter l'odeur en general: mais il ne contribuë rien plus à la mauvaiſe qu'à la bonne odeur. Ce que les choſes ont de l'odeur peut eſtre imputé au ſoleil comme à la cauſe generale de l'odeur: mais ce qu'elles ſentent bon ou mauvais procede de la nature de chaque choſe particuliere; & ſi le bourbier étoit un roſier, le ſoleil y produiroit une odeur agreable. J'accorde au Docteur Twiſſe, que le bourbier ne determine pas la vertu du ſoleil. Car il n'eſt pas au pouvoir du bourbier de faire luire les rayons du ſoleil ſur luy, ni de les recevoir, ni d'en eſtre échauffé. Le ſoleil ne manque jamais de produire ces effets, pourvû que les objets ſoient bien diſpoſés. Mais ce que la roſe a une bonne odeur, & un bourbier une mauvaiſe; ce que de bons yeux voyent la lumiere, & qu'un aveugle ne la voit pas, quoy qu'ils ſoient également expoſés au ſoleil, procede de la nature &

de

de la disposition de ces objets ; le soleil n'agissant pas plus sur l'un que sur l'autre. Mais si on n'attribuoit à Dieu que cette influence generale, il seroit aisé de comprendre que Dieu ne peut avoir de part au peché, & que c'est la volonté de l'homme qui en est la veritable cause. Cependant le Docteur Twisse ne se peut satisfaire de cette doctrine, qui est si claire, & si propre à faire rentrer les pecheurs en eux-mêmes; & il accuse cruellement Bellarmin, de ne pouvoir souffrir que Dieu soit l'unique cause du bien, de peur qu'il ne soit aussi l'unique cause du mal. Comme si Dieu ne pouvoit estre la cause du bien, que de la même maniere que Twisse pretend qu'il est la cause du mal!

On peut dire la même chose du Cavalier, qui n'est pas la cause particuliere que le cheval marche bien ou mal; & de l'Ecrivain, qui n'est pas la cause de la mauvaise conformation des lettres: car l'un & l'autre de ces effets procedent absolument de la mauvaise disposition des sujets dont ils se servent.

Il n'y a donc rien de plus propre que ces exemples, pour faire comprendre de quelle maniere Dieu concourt à nos actions, dont il n'est que la cause generale, en ce qu'il nous a donné un entendement & une volonté capables d'agir, qu'il conserve par les soins de sa bonne & sage Providence avec les objets, & avec les circonstances qui nous peuvent faire agir. Mais c'est nostre volonté qui est la cause particuliere & principale

cipale de nos actions, & qui eſt reſponſable du mal qui s'y rencontre. Et pour ce qui eſt des bonnes actions, ce n'eſt pas par cette influence generale que Dieu les produit dans nos cœurs, & par nos facultés, mais par ſa grace qui remedie à nos mauvaiſes diſpoſitions, par ſes loix, par ſes promeſſes, par ſes menaces, par ſes benedictions & par ſes châtimens, & par tous les autres moyens qu'il juge à propos d'employer, qui bien loin de predeterminer la volonté de l'homme, laiſſent ſes affections libres, & en état de profiter ou d'abuſer de ces ſecours de la bonté de Dieu, à peu près comme le vent cauſe le mouvement d'un Vaiſſeau ſur la mer; mais c'eſt au Pilote à le prendre dans ſes voiles, & à conduire le gouvernail, pour achever ſa navigation. C'eſt auſſi à la volonté de l'homme à recevoir l'action & le concours de Dieu, non pas pour le determiner à ſon effet univerſel, ou à agir ou n'agir pas; mais pour s'en ſervir dans la production des effets particuliers où elle ſe veut appliquer.

Par exemple, lors qu'Adam deliberoit s'il mangeroit du fruit deffendu, ou non; on peut dire que Dieu concourut à l'action d'en manger en general: mais il ne contribua pas plus à le luy faire manger, qu'à ne le pas manger. Car quoy que Dieu contribuë aux bonnes actions par quelque action particuliere de ſa Providence, outre le concours univerſel qu'il accorde à toutes les creatures; ſon ſeul concours univerſel ſuffit pour les actions en general.

Pour

Pour ce qui est de la comparaison de deux personnes qui traînent un même vaisseau, rien n'est plus contraire aux Predeterminans. Car cette comparaison presuppose deux causes du mouvement du vaisseau ; & par consequent Dieu ne seroit cause qu'en partie : ce qui est le sentiment d'Ockam, dont Scot ne s'éloigne pas quelquefois. Mais nos Predeterminans pretendent que Dieu est la cause totale de chaque action.

Au reste, si par ces exemples de puanteur, de mauvaise démarche, & de papier brouillé d'encre, on entend un effet produit par une mauvaise cause : à la bonne heure ; cela s'accorde parfaitement bien avec l'état de l'homme corrompu par le peché, & avec la verité. Mais lors qu'ils pretendent que Dieu predetermina la volonté d'Adam, elle n'étoit pas corrompuë. Si même on ne vouloit entendre qu'une infirmité ou une foiblesse innocente de la nature capable de tomber dans quelque defaut, quoy que soûtenuë par le concours universel de Dieu : cela rend le peché possible, mais non pas inévitable & necessaire, car Dieu a creé la nature humaine, & il l'a même creée bonne, comme toute autre chose, mais il l'a creée libre & capable de pecher. Dieu peut donc estre consideré comme la cause premiere de l'action en qualité d'action : mais c'est la volonté d'Adam qui rend cette action mauvaise, en ne la réglant pas sur la loy de Dieu, sans y estre contrainte ni necessitée, mais par son

pur

pur mouvement propre. Mais ſi Dieu avoit predeterminé la volonté d'Adam à l'action entant que méchante & revêtuë de ſa malice, par une premotion immediate, & comme cauſe totale & à laquelle Adam n'euſt pû reſiſter: on auroit bien pû dire qu'Adam auroit pû pecher, parce que Dieu l'a creé capable de pecher; mais il faudroit ajoûter, qu'il a peché neceſſairement & inévitablement, parce que Dieu l'a predeterminé efficacement à pecher.

Enfin il faut remarquer, que ſi eſtre la cauſe de la loy, & de l'action qui eſt contraire à la loy, ne rend point Dieu cauſe de la malice de l'action: par la même raiſon, eſtre cauſe de la loy, & de l'action que la loy ordonne, ne rendra point Dieu cauſe de la bonté de cette action; ce qui eſt une conſequence abominable où ces gens ne peuvent parer. Car par quelle autre voye peut-on eſtre la cauſe de la bonté d'une action, qu'en donnant une loy ſainte, & en produiſant efficacement l'action qu'elle commande? Or c'eſt ce que les Predeterminans attribuënt poſitivement à Dieu dans la production de la malice.

Ils tâchent de ſe deffendre de cette abominable pretention, en diſant que le peché n'eſt qu'une privation, & qu'ainſi il n'a point de cauſe efficiente, mais ſeulement une cauſe deficiente, telle que Dieu ne peut pas eſtre.

Mais nous avons dêja fermé cette échapatoire, en montrant que la matiere du peché n'eſt pas toûjours une privation, mais

mais souvent une action très-positive; par exemple, convoiter, aimer, haïr, prononcer des paroles fausses ou calomnieuses, commettre un larcin, un adultere, un homicide, &c. Il est bien vray que le peché est une privation de droiture: mais il n'existe pas moins positivement qu'une bonne action. Outre que dans la plus-part des pechés il se trouve avec l'omission de son devoir, une aversion actuelle pour le bien, qui est une action positive de la volonté. S'il est donc vray selon les Predeterminans, que Dieu soit l'auteur de cette action, comme il l'est de la loy qui la deffend, on laisse à juger aux Lecteurs équitables, si le peché n'a pas une cause efficiente, & si Dieu n'est pas cette cause.

Il faut particulierement observer, que ces Disputeurs voulant paroistre satisfaire à la question de fait, s'arrêtent à une vaine dispute de paroles, sçavoir, si on peut dire que Dieu agissant, ou n'agissant pas, soit la cause deficiente du peché, comme on le pourroit dire de l'homme. Car ils confessent que dans les pechés actuels, comme de haïr Dieu, persecuter J. Christ & le St. Esprit, il n'y a aucune action ni aucune circonstance dont Dieu ne soit la cause principale & efficace par sa Predetermination, mais ils demandent seulement, si on peut dire que Dieu en soit la cause déficiente. Et à l'égard des pechés d'omission, où l'on peut considerer l'omission de de l'action, & le defaut ou le vice de cette omission; ils reconnoissent franchement & soû-

ſoûtiennent, que quand l'homme n'aime point Dieu, quand il ne croit point en luy, quand il ne prie point, quand il n'a point de compaſſion de ſes ſemblables; ni Dieu, ni l'homme ne commettent alors aucune action; & qu'il eſt auſſi impoſſible à l'homme d'agir, ſi Dieu ne le predetermine par ſa premotion phyſique & immediate, que de monter dans le ciel, ou que de creer un monde nouveau. Et après avoir produit cette belle imagination, ils demandent comme par divertiſſement, *Si Dieu peut eſtre appellé cauſe deficiente, lors que de l'abſence & du defaut*, ou pour mieux dire, *lors que de ce qu'il manque d'agir en predeterminant, l'homme manque auſſi neceſſairement & inévitablement d'agir.* Et ils répondent, que pour ce qui regarde la queſtion du nom, il faut dire que Dieu n'eſt point la cauſe deficiente du peché, ſi par la cauſe deficiente on entend une cauſe coupable: parce que quand Dieu n'agit pas, il n'eſt pas obligé à agir; au lieu que quand l'homme n'agit pas, & qu'il y eſt obligé, il eſt une cauſe deficiente coupable. Mais comment feront-ils croire aux hommes, que Dieu qui eſt le juſte Juge du monde, ait voulu les obliger tous par une Loy qui eſt très-ſainte, ſur peine de la damnation éternelle, à des actions, qu'Adam même pendant ſon integrité ne pouvoit pas plus faire ſans ſa Predeterermination efficace & irreſiſtible, qu'il auroit pû toucher les cieux de ſa main, ou creer pluſieurs mondes?

Le Jacobin Alvarez tâche à parer à ce coup avec les Jacobins, en disant que la difformité ou le vice du peché n'est pas proprement dans l'action du blaspheme, par exemple, ou de la haine de Dieu, mais dans la volonté qui manque à rendre à Dieu l'honneur & l'amour qui luy appartiennent; & qu'ainsi encore que Dieu predetermine à l'action de blaspheme, ou de haine de sa saintete, c'est la volonté qui est la cause deficiente du crime qui s'y trouve, & non pas Dieu. On peut voir ce jargon des Predeterminans dans le *Catholique Orthodoxe* de Rivet, Traité IV. Quest. 6. p. 220. & suivantes, & 229. & suivantes.

Mais tout cela est aisé à refuter. Car je veux que la cause du peché, & le vice de cette cause, ne soient pas une même chose: mais si on demeure une fois d'accord que Dieu est la cause totale & principale de toutes sortes de pechés, parce qu'il y predetermine la volonté par sa premotion physique, efficace immediate & irresistible; & qu'outre cela il a fait une loy par laquelle il condamne à des tourmens éternels tous ceux qui commettront ces pechés, qui leur sont absolument inévitables: si, dis-je, on ose avancer ces horribles maximes, pourquoy est-on si delicat, que de n'oser dire que Dieu soit la cause deficiente de ces pechés?

Examinons cependant ce qu'ils avancent pour tâcher à soûtenir leurs chimeres. Ils disent que le vice du peché n'est pas proprement dans l'action du peché, & que

que par conſequent, encore que Dieu ſoit la cauſe totale & principale de l'action du peché; on ne peut pas imputer à Dieu aucun peché.

Mais ſi cela excuſe Dieu du peché, ne peut-on pas dire, que la volonté de l'homme ne produiſant que l'action du peché, ne doit pas non plus être coupable ni criminelle? Qui doute que l'action en general ne ſoit pas un peché, puis que Dieu n'a pas generalement deffendu par ſa Loy d'agir. Mais il faut eſtre bien ſubtil, pour s'imaginer qu'une action qui n'a rien en elle que le crime, en puiſſe eſtre diſtinguée; ou qu'une action particulierement deffenduë, comme le blaſphéme, ou la haine de Dieu, ne ſoit pas un crime & un énorme peché par la nature même de l'action. Car je demande, ſi la volonté d'Adam a peché, parce qu'elle étoit cauſe deficiente; ou ſi elle n'eſt pas cauſe deficiente, parce qu'elle a peché. Suppoſons qu'un Ange, ou Jeſus-Chriſt même, faſſent une action deffenduë par la Loy: cette action ne ſera-t-elle pas formellement un peché? Se peut-il faire qu'une action deffenduë par la Loy de Dieu ne ſoit pas un peché?

Il eſt donc ridicule d'alleguer toute cette Philoſophie que Rivet cite, pour prouver que Dieu n'eſt pas la cauſe du mal qui ſe trouve dans une action méchante, quoy qu'il ſoit la cauſe de cette action avec toutes ſes qualités & toutes ſes circonſtances: comme ſi on diſoit que Dieu fiſt une muraille blanche, & une rouge, mais qu'il ne

fiſt

fuſt pas l'auteur de la diſſemblance qui ſeroit entr'elles, mais que toute cette diſſemblance dûſt eſtre rejettée ſur la muraille rouge!

Mais c'eſt ajoûter la mauvaiſe foy à l'erreur, que de compter Scot entre les Jacobins Predeterminans. Car quoy, qu'il ne vueille pas que la volonté ſoit la maîtreſſe abſoluë de ſes actions; il eſt fort éloigné de croire que la Predetermination de Dieu ſoit la cauſe totale ni principale de l'action du peché. Voicy ſes propres termes. „ Lors
In 2. Sent. q. 1. „ que deux cauſes particulieres concourent „ à un effet qui leur eſt commun, il peut y „ avoir du defaut dans cet effet de la part „ d'une des cauſes, ſans que l'autre y ait de „ part. Par exemple, l'entendement & la „ volonté libre concourent à vouloir: il peut „ bien arriver du defaut dans cette action „ de la part de la volonté, ſans que l'eſprit, „ ou la connoiſſance y participent, parce „ que la volonté auroit pû aider à l'entendement à faire cette action conforme à la „ Loy de Dieu, comme elle y étoit obligée, „ quoy qu'elle ne l'ait pas fait; pendant que „ l'entendement a contribué tout ce qu'il „ a pû pour rendre cette action droite, ſi „ la volonté y avoit cooperé. On peut di„ re que Dieu concourt de la même manie„ re aux actions de la volonté: car après a„ voir donné à l'homme une volonté libre, „ l'action qui en depend ſeroit toûjours „ juſte & bonne, ſi cette volonté ne s'op„ poſoit pas au deſſein de Dieu. Il peut „ donc y avoir du defaut dans un effet de

deux

„ deux cauſes qui y concourent : mais le de-
„ faut ne peut être attribué à la cauſe ſupe-
„ rieure ; car ſi la volonté de l'homme avoit
„ bien cooperé, comme elle le pouvoit,
„ il n'y auroit eu aucun defaut dans l'effet.

Peut-on détruire plus fortement la Predetermination des Jacobins, que de rejetter le peché ſur l'abus que l'homme fait de ſa volonté libre? En effet, toute cette chicane ne procede que de l'ignorance où ils ſont ſur la nature de la liberté des facultés de l'homme.

Enfin pour ſe deffendre de ces funeſtes inconveniens, les Predeterminans ajoûtent ingenuëment, mais impudemment, quoy qu'il n'y ait point d'autre défaite contre ces objections, Qu'encore que Dieu & l'homme produiſent l'action du peché, ce ne peut eſtre un crime en Dieu, parce qu'il n'eſt point ſujet à la Loy, & qu'il agit par un pouvoir arbitraire. C'eſt ce que Retor- *De Prævid.*
fort, Theologien d'une grande litterature & d'une pieté exemplaire, mais qui a l'eſprit trop court dans cette matiere, enſeigne en pluſieurs lieux après le Docteur Twiſſe, qui n'a point de honte d'avancer ces impietés : *Si on parle du peché formellement, nous confeſſons qu'il eſt abſolument impoſſible que le peché ſoit commis ni par Dieu, ni par l'homme. Car le peché à l'égard de ſa forme ne peut jamais eſtre commis par qui que ce ſoit. Le peché formellement n'eſt point une choſe qui ſe faſſe, ni qui ſe puiſſe faire : mais c'eſt une relation ou une privation qui ſuit ce qui ſe fait dans le peché de commiſſion,* *Vindic. Grat. l. 1. part. 2. digreſſ. 8. & l. 2. part. 1. Crimin. 3. c. 1. p. 2.*

sion, ou ce qui ne se fait pas dans le peché d'omission, à l'égard de celuy qui agit, par laquelle agissant ou n'agissant pas, il n'est pas conforme à la Loy. Mais il est impossible que cette relation ou cette privation suive l'action de Dieu, ni l'absence de son action; parce que Dieu n'est obligé à aucune loy qui soit distincte de sa volonté, & par consequent il ne peut jamais agir que conformément à sa volonté, soit qu'il agisse, soit qu'il n'agisse pas.

Mais tout cela est aisé à détruire. Car I. on ne demande pas, si Dieu est auteur de son peché; mais s'il est auteur du peché de l'homme: ni s'il en est la cause coupable; mais seulement, s'il en est la cause principale & totale, comme le veulent les Predeterminans: ce qui détruit toute la Religion. II. L'Ecriture Sainte dit bien clairement, que Dieu ne peut mentir: mais elle ne dit en aucun lieu, que Dieu en mentant ne puisse pecher, parce qu'il n'est point sujet à la Loy. III. Les loix que nous appellons naturelles sont l'image de la nature de Dieu, & la copie, pour parler ainsi, de sa volonté. Il a veritablement fait l'homme, & il le conserve par un pouvoir arbitraire: mais l'homme étant raisonnable, & placé entre plusieurs objets & dans plusieurs circonstances, ne peut être que son sujet, & il est necessairement obligé à l'aimer & à luy obeïr; & c'est un peché necessairement que d'y manquer. Si donc la volonté de Dieu, qu'on appelle ordinairement la Loy éternelle, est sa propre Loy;

ce

ce n'eſt pas parce qu'il veut abſolument, mais parce qu'il veut d'une maniere conforme à ſa bonté, à ſa ſageſſe, & à ſa juſtice.

On ne peut ſans contredit parler de la ſainteté de Dieu, à moins qu'il ne nous l'ait revelé, que ſur la ſainteté des gens-de-bien, qu'il a creés & regenerés à ſon image & pour luy reſſembler. Si donc il n'y a rien plus oppoſé à la ſainteté des gens-de-bien que le peché; rien auſſi ne peut être plus oppoſé à la nature de Dieu.

Outre que la maniere dont ces Predeterminans s'imaginent que Dieu ſoit la cauſe du peché, rend Dieu mille fois plus reſponſable de cette action que l'homme, quand ils oſent avancer, que Dieu eſt la cauſe totale & principale qui predetermine la volonté à l'action du peché par une premotion phyſique, efficace, immediate, & à laquelle l'homme ne peut reſiſter; que c'eſt cependant Dieu qui a donné par un mouvement purement arbitraire la Loy qui deffend cette action, & que l'homme n'eſt que la cauſe ſeconde, qui ne peut, ni reſiſter à cette action de la predetermination, ni l'éviter.

Enfin il faut remarquer ſur le ſentiment de Scot que nous ſuivons dans cette queſtion, que quand il dit que Dieu eſt cauſe en partie de nos actions, il ne pretend pas que Dieu ne puſt, s'il le vouloit, les produire tout ſeul, car il n'a qu'à parler, & les choſes comparoiſſent aux premiers ordres; ni que l'homme aide à Dieu à agir, comme s'il manquoit de force & de vertu; ni que

l'homme ait le pouvoir d'agir, ni de faire aucune chose, qu'il ne l'ait receu de Dieu; ni en un mot que l'homme puisse rien faire sans le concours de Dieu: mais Dieu qui est la cause totale de ses propres actions, & l'auteur de tout le pouvoir & de toute la liberté, qui soûtient & qui conserve toutes les creatures & toutes leurs facultés, a donné un pouvoir & une vertu à celles qui ont de la vie, du sentiment, de la raison & de l'activité, de se porter & de se determiner, sans autre secours de sa part, à toutes les actions qu'on leur voit produire: & cette vertu suffit pour executer des actions sans comparaison plus loüables que celles qui se font, comme on le voit souvent par experience, & comme la conscience l'enseigne à tout le monde. Et ainsi ce souverain Roy de tout le monde a voulu tellement limiter les effets de sa toute-puissance, qu'il pust faire connoistre non seulement sa force & sa vertu, mais aussi & principalement sa sagesse, sa justice & sa bonté.

III. Inconvenient de la Predetermination: Elle détruit toute la certitude de l'Ecriture Sainte, & toute la Religion.

Passons à la troisiéme raison qui nous fait avoir horreur de la doctrine de la Predetermination. Mais on conjure avant toutes choses les Theologiens qui veulent la retenir & l'enseigner, de ne s'imaginer pas qu'on ait aucun dessein de leur insulter; mais uniquement de les retirer de leurs égaremens. J'avouë qu'on leur va encore objecter des consequences horribles & énormes: mais si on ne les prouve invinciblement, on est prest à changer de sentimens, & à profiter de leurs lumieres, pourvû qu'elles

qu'elles n'attaquent point la Majesté de Dieu dans ce qu'elle a de plus saint.

En conscience peut-on supporter une doctrine qui détruit toute la certitude de la Revelation des Prophetes & des Saints Apostres ; & qui par consequent détruit toute la foy & la Religion ? C'est cependant ce que fait la doctrine de la Predetermination. Car elle suppose un Dieu trompeur, menteur, & auteur de tous les mensonges, en affirmant que Dieu a predeterminé par un mouvement physique, immediat, efficace & irresistible, les esprits, les volontés & les langues, à tous les mensonges qui ont jamais esté faits ou prononcés par les Diables, ou par les hommes, comme cause principale & totale. La Predetermination fait Dieu trompeur & menteur.

De là il s'ensuit inévitablement, que puis que Dieu ne parle aux hommes que par une voix creée, sçavoir par la voix des Prophetes, des Apostres, ou des Anges ; s'il a predeterminé depuis le commencement du monde l'esprit, la volonté & la langue de tous ceux qui ont jamais menty, il peut aussi avoir predeterminé efficacement & inévitablement l'esprit, la volonté & la langue de tous les Prophetes & de tous les Apôtres à mentir ; & que s'il l'avoit fait, il n'y auroit aucune certitude dans la foy ni dans la Religion.

On dira sans doute, que comme Dieu ne l'a pas fait, la Religion subsiste toûjours. Mais je demande quelle certitude on peut avoir qu'il n'ait pas predeterminé à mentir ces Auteurs que nous appellons Sacrés.

Ils disent, que c'est parce que Dieu a deffendu le mensonge aux Prophetes sous des peines très-rudes & très-severes. Mais cette réponse est ridicule. Car n'a-t-il pas fait les mêmes deffenses à tous les menteurs & à tous les pecheurs, quoy que selon les Predeterminans, il les eust predeterminés à mentir & à pecher inévitablement?

S'ils disent, que Dieu affirme que ses Prophetes & ses Apostres sont veritables, & qu'ils n'ont parlé que par son inspiration, & qu'ainsi il les faut croire: n'est-il pas facile de répondre, qu'il ne nous l'a dit que par leur voix, & qu'ainsi la premiere difficulté subsiste toûjours, sçavoir comment on peut connoistre que cette affirmation soit veritable.

Ils diront sans doute, que nous le connoissons par le St. Esprit qui habite dans nos cœurs. Mais la question revient toûjours, comment nous pourrons être certains que cette persuasion interieure soit veritable, puis que selon ces Docteurs, il predetermine quelquefois à croire des choses fausses: pour ne dire rien à present du moyen par lequel on peut reconnoître que cette persuasion interieure soit un témoignage du St. Esprit. Outre que cette réponse ne fonde pas la certitude de la foy sur l'autorité de l'Ecriture Sainte, qui seule est infaillible, mais sur une persuasion interieure qui peut estre trompeuse.

S'ils ajoûtent, que Dieu a rendu à Jesus-Christ un témoignage du Ciel qui ne peut estre faux, quoy qu'il ait quelquefois predeterminé les hommes à des mensonges.

On

On pourra encore répondre, que cette voix du Ciel étoit une voix creée; & qu'ainſi comme Dieu a predeterminé efficacement & irreſiſtiblement tous les menſonges du Demon & des hommes; on ne peut ſçavoir s'il n'auroit pas auſſi predeterminé cette voix au menſonge. Outre que St. Pierre & les autres qui nous parlent de cette voix, pourroient encore avoir eſté predeterminés à mentir.

On ne manque pas de dire, que les miracles rendent leur témoignage irrèprochable. Mais ſi les miracles ne prouvent pas même la verité de Dieu, comment prouveront-ils la fidelité des Apôtres? Si Dieu peut mentir, & predeterminer à mentir; pourquoy ne predeterminеroit-il pas bien des hommes menteurs à faire des miracles? Il eſt vray que les miracles ſont le propre ouvrage de Dieu: mais ſi Dieu eſt la cauſe totale & principale des menſonges par ſa Predetermination efficace & irreſiſtible, comme ces gens le veulent; quoy que l'on prouve que Dieu ſoit l'auteur de ces miracles, on ne prouve pas qu'il ne les ait pas faits par le miniſtere d'hommes menteurs. Ajoutez, que nous ne ſçavons que ces miracles ont été faits, que par le rapport des hommes. Ces actions extraordinaires ſont veritablement le ſçeau de Dieu: mais ſi Dieu peut eſtre la cauſe totale & principale de la fauſſeté, comme ces blaſphemateurs oſent le prononcer; qui empêche qu'il n'y applique auſſi ſon ſceau?

Mais après que les Predeterminans ont repouſſé ces attaques comme ils ont pû, ils

font des objections à leur tour; & il eſt juſte de les ſatisfaire en y répondant.

Ils pretendent que les mêmes inconveniens qui ſuivent de leur doctrine, ſuivent auſſi de la doctrine qui n'attribuë à Dieu qu'une ſimple permiſſion à l'égard du peché. Car, diſent ils, puis que Dieu permet quelquefois le menſonge, quelle aſſeurance avez-vous qu'il n'ait pas permis que les Prophetes ayent menty?

Je répons, que ce ſentiment n'eſt point expoſé à cette conſequence. Car il y a une très-grande difference entre la Predetermination, qui eſt, ſelon ceux qui l'enſeignent, une action très-efficace & irreſiſtible de Dieu; & entre une ſimple permiſſion, qui ne conſiſte qu'à n'empêcher pas d'agir ceux qui en ont le pouvoir. Ce n'eſt pas une propoſition de foy, *Que tout ce que Dieu permet de dire, ſoit veritable*: mais c'eſt un article de foy, *Que tout ce que Dieu dit ou fait, eſt bon & veritable*. C'eſt pourquoy on dit fort veritablement, que tous ceux qui ſont envoyés de Dieu ſont veritables. Dieu n'en eſt pas moins fidéle & veritable pour permettre le menſonge, parce qu'il ne l'approuve pas. Mais comment Dieu ſeroit-il veritable, s'il faiſoit luy-même des menſonges, comme la Predetermination le ſuppoſe? Lors donc que les miracles prouvent que Jeſus-Chriſt & ſes Apôtres ſont envoyés de Dieu, & qu'il leur donne témoignage de leur commiſſion, ils prouvent en même temps la verité de leur doctrine & de leurs depoſitions:

tions: car ce ſont les ſçeaux de Dieu qui eſt très-veritable.

Il eſt inutile de dire, que Dieu ne produit par la Predetermination que la matiere du menſonge, & que c'eſt l'homme qui en produit la forme. Car celuy qui a fait prononcer ces paroles à Guehazi, par exemple, *Ton ſerviteur n'alloit en aucun lieu*, & à Ananias celles-cy, *Voilà tout le payement de la vente de ma poſſeſſion*, eſt ſans doute cauſe qu'ils ont prononcé ces menſonges. *Act.* 5.

Mais, diſent-ils, l'Ecriture n'enſeigne-t-elle pas elle-même, que *Dieu mit un eſprit de menſonge dans la bouche des faux Prophetes d'Achab*? Je l'avouë: mais cela même fait voir clairement, que Dieu n'eſt pas la cauſe predeterminante de tous les menſonges en general. Car ſi cela étoit, pourquoy envoyer des eſprits menteurs à ces faux Prophetes, pour faire en eux ce que la Predetermination opere dans tous les menteurs? Mais parce que Satan ne peut pas determiner les hommes à mentir, il faut de toute neceſſité reconnoiſtre, qu'il ne faut entendre tout au plus par cet envoy des Eſprits menteurs, que la permiſſion que Dieu leur donna d'exercer leur meſtier ordinaire, en ne les en empêchant pas, pour la punition de ce Roy impie & rebelle: mais il ne s'enſuit pas de là, que Dieu ait predeterminé Adam à pecher pendant ſon integrité, ni qu'il y predetermine chaque pecheur.

Si on allegue, que les miracles ſont deſtinés à confirmer une commiſſion particuliere, & non pas à prouver la Predetermina-

tion generale: Je répons que si Dieu produit toûjours par une Predetermination ordinaire les mensonges, nous n'avons aucune certitude qu'il ne vueille pas faire la même chose par une revelation particuliere; sur tout lors que cette Predetermination commune & naturelle s'étend, comme on le pretend, generalement à toutes les actions des hommes, sans excepter celles même des Prophetes.

Mais, dit-on, les miracles ne prouvent pas seulement que Dieu agit, mais qu'il approuve quelque chose. Mais la difficulté n'est qu'éludée par ces objections. Car comment se pourra-t-on assurer, qu'il ne vueille pas approuver ce qu'on suppose qu'il a voulu faire? Et comment pourroit-on prouver, que les miracles marquent mieux ce que Dieu approuve, que la Predetermination immediate? Pourquoy une action de Dieu seroit-elle plus propre à nous representer & à nous faire connoistre ses proprietés, qu'une autre, puis que tout ce qui procede de Dieu a son approbation?

Enfin on se retranche à dire, qu'il y a une si grande difference entre l'inspiration des Prophetes, & la Predetermination, qu'on a une entiere certitude des effets de la premiere, dans le temps qu'on n'en a aucune de la seconde.

Mais si on pretend que cette refuite serve à quelque chose, il faudra prouver I. Que l'inspiration marque une plus claire & plus infaillible approbation de Dieu à l'égard des actions & des paroles de celuy qui

est

eſt inſpiré, que la Predetermination à l'égard des actions de celuy qui eſt predeterminé. II. Il faudra prouver qu'il y a une ſi grande difference entr'elles, que l'une donne une entiere certitude de la verité, & que l'autre n'en donne aucune. III. Il faudra qu'ils prouvent, que nous avons des moyens beaucoup plus certains de prouver que les Prophetes & les Apôtres ſont inſpirés de Dieu, que ceux qu'ils pretendent avoir que la Predetermination eſt la cauſe de toutes les paroles & de toutes les actions.

Mais ils ne ſçauroient jamais prouver le premier. Car ſi l'inſpiration eſt plus propre à prouver clairement l'approbation de Dieu, que la Predetermination; ce ne peut être que parce qu'elle eſt plus immediate, ou parce qu'elle determine plus particulierement l'action, ou parce qu'elle eſt une cauſe plus totale & plus efficace. Mais tout cela eſt également impoſſible à montrer. Car ils pretendent que la Predetermination eſt immediate, efficace, totale & irreſiſtible; & ils croyent même que ce ſeroit une impieté que de dire, que Dieu fuſt une cauſe en partie de nos actions. Que pourroit donc faire l'inſpiration au delà de cette Predetermination? Peut-elle faire quelque choſe de plus, que de predeterminer immediatement l'eſprit, la volonté & la langue aux paroles qui ſeront prononcées, comme cauſe premiere, totale, & principale, par un mouvement phyſique, & auquel on ne peut reſiſter, à peu près comme un écrivain remuë ſa plume en écrivant?

Comment donc prouveront-ils le ſecond, ſçavoir, qu'il y ait une ſi grande difference entre l'inſpiration & la Predetermination, que la premiere donne une entiere certitude de la verité, & que l'autre n'en donne aucune? Mais que pourroit-on dire avec quelque apparence pour le prouver; puis qu'on ne peut rien découvrir, ſelon eux, dans aucune action de l'homme, qui ne depende de la Predetermination? Par quel moyen prouveront-ils donc, que l'inſpiration ne puiſſe faire prononcer des fauſſetés, ſi la Predetermination en peut faire prononcer? Tout ce que les Fidéles ont juſqu'icy allegué pour prouver l'infaillibilité & la certitude de la Parole de Dieu, a été, que c'eſt la Parole de Dieu qui ne peut mentir. Mais qui eſt-ce qui s'eſt jamais aviſé de dire pour prouver la certitude de ſa foy, qu'encore que Dieu ſoit la cauſe totale & principale par ſa Predetermination phyſique, immediate, efficace & irreſiſtible, de tous les menſonges, il eſt cependant impoſſible qu'il en ſoit jamais l'auteur par l'inſpiration? Du moins il ſeroit malaiſé de comprendre que ce raiſonnement fuſt propre à répandre la foy parmy les Infidéles.

Mais ils auront encore plus de peine à prouver, qu'un homme qui n'eſt pas inſpiré immediatement, puiſſe diſcerner que les autres le ſont, d'une maniere beaucoup plus propre à faire connoiſtre que ce qu'ils diſent eſt veritable, que s'ils y étoient ſimplement predeterminés, enſorte qu'encore que Dieu ſoit l'auteur de tous les menſonges,

ges, il n'a pas pû l'être dans cette occasion: pendant qu'en affirmant cela, ils soûtiennent que Dieu peut predeterminer efficacement à la fausseté les paroles de ceux qui nous enseignent toutes choses.

On peut donc affirmer hardiment, que la doctrine de la Predetermination détruit directement toute la certitude de la foy, & par consequent toute la Religion surnaturelle, qui est fondée sur la Revelation. Et quand il n'y auroit que cette seule objection contre ce sentiment, il devroit non seulement estre suspect à ceux qui ont quelque crainte de Dieu, mais même en abomination; quoy qu'on affecte de pretexter en le défendant les interests de la gloire de Dieu.

C'est une chose assez étonnante, que ceux qui combattent contre cette erreur, ne se soient jamais servis de cette raison. Car tout le monde demeure d'accord, qu'il faut prouver les choses incertaines par celles qui sont certaines. Or je suis certain que Dieu est veritable. Mais ni Hobbes, ni Thomas ex Albiis, ni Twisse, ni Retorfort, ni aucun Jacobin, ou Predeterminant, n'est certain que sa doctrine soit veritable. Ils devroient donc l'abandonner aux Infidéles, & la detester, puis qu'elle n'est propre qu'à détruire toute la foy & toute la Religion.

Mais outre cet inconvenient, cette doctrine n'est propre qu'à détruire toute permission du peché à l'égard de Dieu. Car si Dieu permet seulement le peché, ou qu'il

IV. Inconvenient de la Predeterminant

termination: Elle dit que Dieu ne permet pas le peché.

ait seulement resolu de le permettre : on ne peut pas dire qu'il predetermine à le commettre par une action irresistible, puis qu'il y a de la contradiction entre ces deux choses. Cependant presque tous les Theologiens reconnoissent une simple permission en Dieu à l'égard du peché, quoy qu'ils enseignent que Dieu le gouverne & en dispose selon sa sagesse; & les Predeterminans, comme Twisse & Voet ne parlent que de permission à l'égard du peché, quoy qu'ils la détruisent formellement. Car il n'y a rien de plus ridicule que de dire, que la Predetermination physique ne soit qu'une simple permission d'agir.

De Vita Termino apud Beverovic.

V. Inconvenient de la Predetermination: Elle confond la Providence generale avec la particuliere.

Cette doctrine confond aussi la providence generale avec la particuliere, que toute la Theologie est obligée de distinguer. C'est à la providence generale à soûtenir & à conserver toutes les creatures avec leurs facultés, & à presider sur l'action en general, & non pas à determiner chaque agent à son objet particulier, ou à la maniere dont il doit agir dans un tel temps, dans un tel lieu, ou dans un tel degré. Mais la Providence particuliere determine les bonnes actions, & tire quelquefois le bien des mauvaises qu'elle permet. Ce que la doctrine de la Predetermination confond entierement.

VI. Inconvenient de la Predetermination: Elle

Mais ce ne sont pas les seuls desordres qu'elle peut causer. Elle détruit toute la necessité & toute la gloire de la Grace sanctifiante. Car le Docteur Twisse, & ses semblables, soûtiennent que la bonté & la

malice

malice des actions morales n'ont point de cauſe diſtincte de l'action, & qu'elles reſultent neceſſairement de la conformité ou de l'oppoſition de l'action à la Loy: parce qu'il ſeroit abſurde de dire, par exemple, que quelqu'un fiſt deux murailles blanches, & qu'enſuite il fiſt par une action particuliere que ces deux murailles ſe reſſemblaſſent par la blancheur; & que celuy qui predetermine Pierre, par exemple, à aimer Dieu, & à croire en J. Chriſt, c'eſt-à-dire, à ces actions envers ces objets, le predetermine auſſi par le même moyen, & ſans qu'il ſoit beſoin d'autre grace, à la bonté de ces actions.

détruit la neceſſité de la Grace.

Cependant on pretend qu'il faut un concours naturel pour la production de chaque action, & une Grace particuliere pour la production d'une action bonne; & toute l'Ecriture attribuë la determination de l'eſprit & de la volonté à la foy, à l'eſperance, & à l'amour de Dieu, à l'operation du St. Eſprit.

Ajoûtez à cela, que cette doctrine eſt indubitablement fauſſe & ſcandaleuſe, parce qu'elle ne fait point concourir Dieu autrement aux bonnes actions qu'aux mauvaiſes. Car enfin Dieu ne peut pas eſtre autrement cauſe d'une bonne action, qu'en y predeterminant par un mouvement très-efficace & très-infaillible, que les Predeterminans pretendent que Dieu déploye dans les plus méchantes actions; & cependant ils veulent faire croire que c'eſt en conſideration de la Grace de Dieu & pour ſa

VII. Inconvenient de la Predetermination: Elle fait concourir Dieu également au mal & au bien.

sa gloire, qu'ils s'attachent à leur opinion. On voit le celebre Jansenius attribuër absolument toutes les bonnes actions à la Grace, & dans le même instant les attribuër à la Predetermination. Mais il est facile d'extravaguer, quand on prend plaisir à étouffer toutes les lumieres de la raison.

VIII. Inconvenient de la Predetermination: Elle fait Dieu auteur de toutes les mauvaises habitudes.

Mais si nous avons prouvé que cette Predetermination fait Dieu auteur de toutes les actions les plus méchantes; il est aisé de prouver qu'elle le fait aussi auteur de toutes les mauvaises habitudes. Car si la grande raison qui oblige les Predeterminans à deffendre leur Predetermination à l'égard de l'action du peché, c'est parce que le peché a quelque existence, qui doit reconnoistre Dieu pour sa cause principale & totale: il est constant que l'habitude du peché n'a pas moins d'existence que l'action qui forme l'habitude; pour ne pas remarquer, que si la Predetermination est la cause de l'action, il faut de toute necessité qu'elle le soit de l'habitude, selon la maxime de l'Ecole qui pose, que la cause qui est la cause d'une autre cause, est aussi la cause des effets que cette seconde cause produit.

De Auxil. l. 3. disp. 24. ad arg. 10.

Le Jacobin Alvarez ne fait point d'autre réponse à cette instance, que de dire, qu'encore qu'il confesse que la Predetermination est la cause des actions, elle ne l'est pas des habitudes. Mais les autres ne manquent pas au *distinguo*, en disant, que Dieu est l'auteur des habitudes en qualité d'habitudes, mais non pas en qualité de mauvaises. Mais la réponse que nous avons donnée en

parlant

parlant des actes, ſuffit pour refuter cette diſtinction. Car celuy qui eſt la cauſe totale d'une habitude avec toutes ſes circonſtances, eſt auſſi inévitablement la cauſe des qualités bonnes ou mauvaiſes de cette habitude. Dieu a bien veritablement donné à l'ame une inclination naturelle pour ce qui eſt bon, dès qu'elle le connoiſt. Il a auſſi creé l'appetit ſenſitif: mais il ne l'a pas creé débordé, violent & rebelle; & ce n'eſt pas luy qui tombe dans l'erreur, lors que nos entendemens jugent que ce qui eſt mauvais eſt bon. Ce n'eſt pas luy non plus qui fait que la volonté ſe porte ſans aucune moderation aux biens ſenſibles, ou qu'elle s'éloigne des biens ſpirituels. Comme il ne determine point la volonté à aucune mauvaiſe action en particulier, mais ſe contente de luy donner le ſecours qui luy eſt neceſſaire, comme à un agent libre, pour ſe determiner elle-même à ſon action: il ne determine pas plus auſſi aux mauvaiſes habitudes, mais il donne ſeulement à l'eſprit & à la volonté le ſecours qu'il a jugé neceſſaire pour ſe determiner par la Loy de toute la Nature. Et ainſi Dieu n'eſt pas plus la cauſe des habitudes que de nos actions: mais il eſt la cauſe generale de tout l'Univers, qui donne à chaque choſe toute ſa force & toute ſa vertu; à peu près comme le vent donne la force aux voiles de porter un navire. Mais comme c'eſt au pilote à ſe ſervir de ce vent: c'eſt auſſi à l'homme à determiner la vertu & le mouvement que Dieu luy communique,

que, à une action pluſtoſt qu'à une autre, comme bon luy ſemble.

A peine peut-on entendre ſans horreur & ſans indignation, du moins ceux qui ont quelque zele pour la ſainteté & pour la bonté de Dieu, Que la haine habituelle de Dieu & de la ſainteté, ou l'amour habituel des idoles & de toutes ſortes de pechés, ſoient la production de Dieu par une Predetermination phyſique & inévitable.

1. 2. q. 82. a. 1. Mais, dit Thomas d'Aquin, l'habitude du mal n'a proprement aucune exiſtence: & par conſequent Dieu n'en peut pas eſtre la cauſe. Mais ſi cette réponſe étoit veritable, l'homme n'en pourroit pas plus être la cauſe que Dieu; & on ne pourroit pas l'appeller mauvaiſe habitude, ſi elle n'avoit quelque exiſtence, puis que dans la bonne Philoſophie, ce qui n'exiſte point n'a point de qualités: & ainſi l'homme ne ſeroit ni coupable ni condamnable pour de mauvaiſes habitudes.

Concluons donc, que les Predeterminans font également Dieu auteur & cauſe principale & totale des mauvaiſes habitudes & des mauvaiſes actions.

IX. Inconvenient de la Predetermination: Elle détruit la Grace concomitante.

Mais cette doctrine après avoir depouillé Dieu de ſa ſainteté, preſuppoſe que l'homme n'a beſoin d'aucune Grace pour éviter le peché, & que Dieu n'empêche à proprement parler perſonne de pecher. Cependant tous les Theologiens & toute l'Ecriture preſſent la neceſſité de cette Grace.

Il

Il eſt inévitable, ſi Dieu predetermine ſi neceſſairement chaque action de toutes les creatures, qu'il leur eſt impoſſible d'agir ſans cette Predetermination, il n'eſt pas beſoin de Grace pour ne pas faire ce qui eſt naturellement & abſolument impoſſible, ni pour empêcher de faire ce qui eſt abſolument auſſi impoſſible que d'arrêter le cours du ſoleil.

Empêcher quelqu'un d'agir, c'eſt ou reprimer ſa force, ou la divertir ailleurs, & s'appliquer à quelque autre choſe pour arrêter ſon deſſein. Mais on ne dira jamais raiſonnablement, que ne point faire une choſe, ou ne point predeterminer, ſoit empêcher d'agir; ni beaucoup moins, quand Dieu predetermine à l'action du peché, qu'il l'empêche. Lors que Dieu ne predetermine point, il eſt impoſſible aux plus impies de pecher, ſi on peut même appeller impies ceux qui ne ſont pas predeterminés. Lors même que la volonté ſe determine à une mauvaiſe action, un méchant ne peut pas, ſelon ces Docteurs, ni malfaire, ni mal parler, à moins que les membres du corps n'y ſoient predeterminés.

Mais, dit le Docteur Twiſſe, il n'eſt pas beſoin d'une action phyſique de Dieu pour ſuſpendre la volonté: & c'eſt ce qui fait que les hommes ne peuvent pecher ſans Dieu, ni éviter les pechés de commiſſion ſans luy. Je répons, qu'il eſt vray que ſi Dieu n'agiſſoit & ne vivifioit l'homme, l'homme ne pourroit agir, ni par conſe-

Vindic. Grat. p. 348. l. 2.

quent

quent pecher: mais pourvû que les facultés libres de l'homme soient conservées avec leurs objets, & les circonstances du temps & du lieu; elles peuvent agir avec le seul concours general sans aucune Predetermination.

Au lieu que s'il en faut croire nos Predeterminans, les hommes sont obligés de prier Dieu & de luy demander, non pas qu'il refrene leurs passions, & qu'il les mortifie; mais plûtost qu'il ne predetermine pas leurs volontés physiquement & irresistiblement aux parjures, aux homicides, aux mensonges, &c. c'est-à-dire, qu'il ne les rende pas luy-même plus méchants par son action, que leurs mauvaises habitudes ne le peuvent faire. Car toute l'Ecole demeure d'accord, que la volonté ni les membres ne sont pas determinés inévitablement à agir par les habitudes bonnes ou mauvaises; qu'elle peut leur resister, & qu'elle y resiste souvent en effet: ce qu'elle ne peut jamais faire à la Predetermination. Benit soit à jamais le grand Dieu, de ce qu'il ne permet pas que tant d'erreurs, dont les Sçavans se laissent gâter l'esprit, portent les personnes moins éclairées à pratiquer ce qu'on leur enseigne, & à le faire passer dans la Religion! Car on ne voit point encore de telles oraisons, quoy que toutes les Ecoles soient remplies de ces disputes.

X. Inconvenient de la Prede-

La neuviéme consequence qui se tire contre la Predetermination n'est pas moins étrange que les precedentes. Car il s'en-

s'enſuit inévitablement, que ſi on ne peut faire aucune action ſans y être predetermiſné, le pecheur le plus impie a un plus grand beſoin du ſecours de Dieu pour commettre l'action du peché, que pour ne la pas commettre. Et tant s'en faut qu'on ait honte de cette horrible doctrine, qu'on la confirme avec beaucoup de ſubtilité & de delicateſſe. Car, dit le Docteur Twiſſe, & les autres, qu'eſt-il beſoin d'une action phyſique de Dieu pour agir ſur la volonté de l'homme, pour faire qu'elle ne veuille pas, ou afin qu'elle ſuſpende ſon action? Il ne faut au contraire que la ſouſtraction ou le refus de la Preuetermination. Ce qu'il prouve par ce Dilemme: Ou la volonté de l'homme ſuſpendoit dêja cette action, que Dieu veut empêcher, avant l'action phyſique de Dieu, ou non. Or ſi l'homme ſuſpendoit dêja ſon action, il n'eſt pas neceſſaire que Dieu y travaille pour faire ce qui eſt dêja fait. Et s'il n'a point ſuſpendu l'action que Dieu veut qui ſoit ſuſpenduë, alors l'action de la volonté que Dieu veut qui ſoit ſuſpenduë, a été produite par la volonté de l'homme avant l'action de Dieu pour la ſuſpendre. Et par conſequent elle a été faite ou par la Predetermination de Dieu, ou du moins par le concours de Dieu, qui eſt neceſſaire à toutes les actions des creatures.

termination: Elle demande un plus grand ſecours de Dieu pour pecher, que pour ne pas pecher. *Alvarez, Retonfort, &c.*

On pourroit ſe contenter de l'aveu de ces Docteurs, ſi tout le monde étoit capable de découvrir les fauſſes ſubtilités de ces ergoteries. Il faut donc encore remarquer, qu'il

qu'il n'eſt pas veritablement beſoin d'une action de Dieu, afin que l'homme ne faſſe point d'action de ſa volonté: mais elle eſt abſolument neceſſaire, pour reprimer une faculté qui a du penchant & de l'inclination à agir; comme il faut une action pour arreſter un cheval fougueux, le cours d'un torrent, ou une pierre qui tombe, &c.

En ſecond lieu, il ne faut pas confondre l'action en general avec une action en particulier, pour bâtir un ſophiſme. Une action en general peut eſtre ſuſpenduë, non pas avant la ſuſpenſion de Dieu à l'égard de cette action, mais avant que Dieu ait ſuſpendu qu'elle doit arriver. Il eſt donc très-faux qu'une action ſoit dêja produite, ſi elle n'a point été ſuſpenduë par la volonté de l'homme: car une action en particulier ſe fait dans un certain temps. Pourra-t-on dire avec quelque fondement, qu'une action qui doit arriver dans vingt ans, eſt à preſent produite ou ſuſpenduë? Elle n'eſt ni produite ni ſuſpenduë abſolument. La ſuſpenſion n'eſt pas une ſimple excluſion d'une action, mais l'excluſion d'une action poſſible, ou l'empêchement d'une cauſe qui vouloit agir: car il eſt impoſſible de faire l'action de 1670. en l'an 1660. Je peux avoir du penchant & de l'inclination pour une certaine eſpece d'actions; mais non pas peut-eſtre pour une de ces actions, que je ne laiſſeray pas de faire dans une heure ou deux. Le Docteur Twiſſe raiſonne donc à peu près comme s'il diſoit: Il eſt inutile de s'appliquer à empêcher qu'une maiſon

qui

qui menace ruine, ne tombe; parce que ou cette maiſon eſt dêja tombée, ou non. Si elle eſt tombée; il eſt inutile d'y mettre des appuis. Si elle n'eſt pas tombée; elle eſt encore debout: & par conſequent il eſt inutile de travailler pour la ſoûtenir. Car il eſt veritablement inutile de travailler à la ſoûtenir pour à preſent, puis qu'elle eſt encore debout: mais il n'eſt pas inutile de travailler à la ſoûtenir pour l'avenir.

En troiſiéme lieu, il eſt bien vray que la ſouſtraction du concours de Dieu ſuffiroit pour ſuſpendre une action; car elle ſuffiroit pour arrêter le cours du ſoleil, & pour perdre tout le monde: & il ſuffiroit auſſi pour empêcher le peché, d'aneantir l'homme, & toute la nature; car alors les hommes ne pecheroient point ſans doute. Ce n'eſt pas la Predetermination à une action qui fait l'ordre que Dieu a reſolu & établi dans la Nature, mais la conſervation de la Nature, des objets, & de toutes les circonſtances par le concours univerſel: & oſter ce concours general neceſſaire pour agir, c'eſt changer le cours de la Nature, & ôter à la faculté le pouvoir qu'elle avoit d'agir. Mais ſuppoſé que Dieu continuë à conſerver l'ordre qu'il a établi dans la Nature, ſi on demande ce qu'il faut faire pour empêcher le peché, on ne peut dire qu'il faille un moindre ſecours de Dieu, que pour le commettre.

Et conſtamment les Predeterminans ont mauvaiſe grace de parler de la permiſſion, de la ſuſpenſion, ou de l'empêchement

du

du peché à l'égard de Dieu, si ce n'est pour soûtenir qu'il n'y en a point, & qu'il ne peut y en avoir. Car ils en détruisent le sujet, lors qu'ils mettent en leur place leur Predetermination, ou son absence, qui ne peuvent jamais ni suspendre, ni permettre, ni empêcher une action.

XI. Inconvenient de la Predetermination: Elle veut qu'Adam ne pust pas s'empêcher de pêcher dans l'état d'innocence.

La dixiéme objection n'est pas moins embarassante pour eux: car il s'ensuit de leur Predetermination, qu'Adam dans l'état d'innocence ne pouvoit pas s'exempter de pecher, & qu'il n'avoit pas le pouvoir de s'abstenir de manger du fruit deffendu, parce qu'il fut predeterminé à cette action par une action efficace & irresistible.

On sçait que ces Theologiens ont accoûtumé de répondre à cette difficulté, que Dieu n'ôta pas à Adam le pouvoir qu'il avoit, mais qu'il le determina seulement, quoy qu'il eust dans cet instant le pouvoir d'agir tout autrement qu'il ne fit.

Mais un payſan, qui n'auroit pas l'adresse de resoudre ces sophismes, ne laisseroit pas de s'appercevoir de leur fausseté. Car il faut que ces Docteurs veuillent dire, qu'Adam avoit le pouvoir dans l'instant de la Predetermination, de ne pas faire l'action à laquelle Dieu le predeterminoit, ou de n'en pas faire une autre, ou de n'en pas faire une semblable. Il ne s'agit pas de la seconde ni de la troisiéme; mais cela est faux de la premiere. Adam avoit bien veritablement le pouvoir d'entendre, de vouloir, & de faire ou d'agir, lors qu'il pecha;

car

car il ſubſiſtoit, & il étoit homme. Mais pour ce qui eſt de cette action en particulier, il eſt indubitable qu'étant predeterminée, il ne reſtoit aucun pouvoir à Adam de ne l'executer pas: puis que la Predetermination precede abſolument l'état de la faculté dans le moment qu'elle agit, & qu'elle luy en impoſe la neceſſité inévitablement.

Outre toutes ces conſequences inévitables, & en partie confeſſées & reconnuës par les Predeterminans, leur doctrine preſuppoſe encore neceſſairement, qu'aucun homme ne peut, ni n'a jamais pû faire plus de bien qu'il en a fait, ni s'abſtenir de plus de mal qu'il s'en eſt abſtenu. Ce que le Synode de Dordrecht rejette comme une erreur très-pernicieuſe: parce que pendant qu'ils rejettent toute la faute du peché ſur une impuiſſance toute entiere de l'homme, ils abſolvent & juſtifient par là la volonté de toute faute, en reduiſant l'homme à être conduit comme les beſtes, c'eſt-à-dire, à être heureux ou miſerable par une neceſſité invincible & inſurmontable. Liſez ſur ce ſujet le beau Livre Anglois de Guillaume Fenner celebre Theologien, ſous le titre de *L'Impenitent bourru meurtrier de luy-même.*

XII. Inconvenient de la Predetermination: Elle veut qu'un homme ne puiſſe faire plus de bien qu'il en fait actuellement, ni s'abſtenir du mal où il tombe.

En effet, puis que ſelon ces Theologiens, nul ne peut ſeulement former une bonne penſée ſans cette Predetermination efficace & irreſiſtible, qui ne depend point de nous; ni s'abſtenir d'aucune mauvaiſe penſée, s'il n'y eſt predeterminé: qui eſt-ce

qui ne comprend pas qu'il n'est pas en son pouvoir de faire jamais plus de bien, ni moins de mal qu'il en fait?

Les réponses des plus sçavans à cet argument sont si foibles & si embaraſſées, qu'il est facile de découvrir qu'ils se cachent pour éviter la conviction & la confusion. Cameron est forcé de l'abandonner après l'avoir un peu obscurcy. Ils pretendent que c'est un grand crime, que d'admettre une Grace suffisante pour agir, pendant que Dieu conserve nos facultés & leurs objets: & neanmoins il n'y a rien de plus raisonnable. Qui doute, par exemple, qu'Adam & Eve n'eussent une Grace necessaire & suffisante, par laquelle ils pouvoient perseverer dans leur integrité quand ils pecherent; puis qu'ils avoient cette Grace suffisante pendant qu'ils perseverererent; & que Dieu ne la leur osta point, qu'ils ne l'y eussent obligé par leur desobeïssance? Sans cela le peché ne pourroit estre imputé qu'à Dieu, comme à sa cause efficiente ou deficiente; & il auroit été aussi impossible à Adam de ne point pecher, que d'estre un Ange, ou le soleil.

Disput. in Tilenum.

Baxter, Method. Theol. 3. part. p. 264. seqq.

Mais en second lieu, par tout où il y a une Grace efficace pour l'action, il faut de toute necessité qu'il y ait une Grace suffisante pour agir: autrement il s'ensuivroit, que rien ne seroit absolument possible à l'homme, qui ne doive absolument arriver; que qui que ce soit ne pourroit rien agir, ni au delà de ce qu'il a fait; que le pouvoir de l'homme ne seroit pas une partie

tie de l'image de Dieu, ſçavoir de la puiſſance par laquelle il peut agir beaucoup au delà de ce qu'il fait; que perſonne ne ſeroit coupable en abuſant de ſon pouvoir, ou en ne s'en ſervant pas, quoy qu'on ne puiſſe être coupable que par ce moyen. Ce qui eſt directement oppoſé à pluſieurs textes de l'Ecriture & à toute l'Antiquité, qui reprochent à l'homme de n'avoir pas fait tout le bien qu'il auroit pû & dû faire, & d'avoir fait tout le contraire.

Il eſt vray qu'on pretend que nous avons perdu ce pouvoir d'agir qu'Adam avoit. Mais eſt-il probable que la Grace ne nous l'ait pas redonné? Tous les Theologiens Anglois ſoûtenoient dans le Synode de Dordrecht avec pluſieurs autres, que l'homme peut faire beaucoup plus de bien qu'il n'en fait. Mais ſelon la Predetermination, l'homme fait toûjours, & il ne peut ſe diſpenſer de faire toutes les choſes où il eſt predeterminé. Ajoûtons que ſi Dieu n'avoit donné à l'homme que le pouvoir de malfaire, ſans luy donner celuy de bienfaire; comment l'homme dans la creation & dans la regeneration ſeroit-il formé à la reſſemblance de Dieu? Et quelle difference peut-on trouver entre un homme-de-bien & un impie à l'égard du pouvoir de bienfaire, ſi l'homme-de-bien n'en a aucun? Cependant l'Ecriture nous aſſeure qu'il eſt *creé pour faire de bonnes œuvres*, & pour *eſtre ardemment affectionné aux bonnes œuvres*: ce qui ſignifie quelque choſe de plus que d'en pouvoir ſeulement faire. *Epheſ.* 2: 10. *Tit.* 2: 14.

Pour ne pas remarquer, que ceux qui n'ont aucun pouvoir qu'à faire du mal, ne peuvent veritablement ni proprement en faire; puis que c'eſt une contradiction: car ce ne peut être un peché, ni une mauvaiſe action, que de n'avoir jamais fait ce que Dieu ne nous a jamais donné le pouvoir de faire. Comme ce n'eſt pas un peché à l'homme que de ne pouvoir voler comme les oiſeaux, ni luire comme le ſoleil: ce ne peut eſtre non plus un peché, que de faire les choſes où Dieu nous a predeterminés par une action de ſa volonté à laquelle on ne peut reſiſter.

On ne manque pas à pretexter l'honneur & la gloire de Dieu, en reduiſant l'homme à cette impuiſſance de faire le bien à moins qu'il n'y ſoit predeterminé. Mais ſi la gloire de Dieu ne ſe trouve point intereſſée, lors que l'homme determine luy-même ſa volonté au mal, ſans y eſtre predeterminé, comme nous l'avons prouvé: pourquoy ſe trouveroit-elle intereſſée, ſi l'homme ſe determinoit au bien par le ſecours de la Grace, ſans cette Predetermination imaginaire? Car il n'y va pas moins de la gloire de Dieu, de faire une creature excellente, que d'en faire une moins conſiderable. Or il eſt indubitable, que c'eſt quelque choſe de plus excellent de ſe pouvoir determiner au bien, que de ne pouvoir ſe porter qu'au mal; & la gloire de la puiſſance de Dieu, de ſa ſageſſe & de ſon amour, reluit beaucoup mieux dans l'homme qui eſt ſon image, & qui agit par ſon concours & par

ſa

ſa vertu, que quand on le fait agir par la fatalité d'une Predetermination.

Car enfin ſi cette puiſſance que nous attribuons à l'homme dérogeoit à la gloire de Dieu, ce ſeroit ou à la gloire de ſa puiſſance, ou à celle de ſa bonté & de ſa ſageſſe. Mais comment dérogeroit-elle à ſa puiſſance, puis qu'en la montrant, elle ne la peut plus glorifier? étant infiniment plus glorieux pour Dieu d'avoir fait l'homme puiſſant, qu'impuiſſant; comme il luy eſt plus glorieux d'avoir fait le ſoleil, qu'un flambeau. Celuy qui dit que Dieu ne peut donner à l'homme le pouvoir de determiner ſa volonté, en luy accordant ſon concours general comme la cauſe premiere de la Nature, dérobe plus d'honneur à la puiſſance de Dieu, que celuy qui oſe dire que Dieu le peut.

On ne déroge pas non plus à ſa ſageſſe. Car rien ne releve tant l'adreſſe d'un ouvrier, que de voir ſon ouvrage, un horloge, par exemple, ſe mouvoir avec autant d'activité par les reſſorts de cette machine, que s'il y avoit toûjours la main.

On ne déroge pas plus à ſa bonté. Car c'eſt une plus grande bonté ſans comparaiſon, de former un homme capable de ſe bien conduire, que de ne luy laiſſer le pouvoir que de malfaire.

Mais quel honneur peut trouver ſa puiſſance, ſa ſageſſe & ſa bonté dans cette impuiſſance, dans cette ignorance & dans cette malice pretenduës, qui ſont les qualités du monde les plus oppoſées à l'image de

Dieu, sur laquelle nous avons été formés, & que Jesus-Christ a retracée en nous par son Evangile? Toutes ces mauvaises qualités sont l'image du Diable, & la corruption de l'ame que Dieu a en horreur: & par consequent, elles ne sont pas si propres à relever l'honneur de Dieu, que ce pouvoir, cette sagesse & cette bonté, ou sainteté, par lesquelles la volonté de l'homme se peut determiner au bien elle-même avec le secours de Dieu.

Mais, dit-on, n'est-ce pas déroger à l'honneur de Dieu, que de dire que l'homme puisse faire quelque bien, dont Dieu ne soit pas la premiere & unique cause? Je répons, que Dieu est la cause premiere de tout le bien, quoy qu'il ne le produise pas toûjours d'une même maniere. La puissance de la volonté à se determiner elle-même au bien est bonne: & par consequent Dieu est la cause premiere de cette puissance. Car ce qui donne le pouvoir d'agir, est la cause premiere de l'action. En second lieu, Dieu peut sans contredit être la cause de la determination de la volonté par un autre moyen que par la Predetermination physique. En troisiéme lieu, celuy qui dit que Dieu n'avoit rien fait de toute éternité avant que de creer le monde, ne déroge point à la gloire de Dieu: & par consequent ceux qui diront que Dieu a fait des creatures qui peuvent determiner leur volonté par le concours des causes necessaires sans Predetermination physique, n'interessent en aucune maniere sa gloire.

Car

Car I. la puiſſance de vouloir & de ne vouloir pas eſt toute de Dieu. II. Dieu ſoûtient & conſerve cette puiſſance. III. Dieu qui eſt la cauſe premiere & active pouſſe la puiſſance de l'homme par ſon influence & par ſon concours general. IV. Dieu a tellement compoſé cette puiſſance de l homme, qu'elle n'agit pas neceſſairement, comme la puiſſance des agens naturels, qui ne peuvent jamais agir diverſement, quand les objets & les circonſtances ſe trouvent bien diſpoſés. V. L'action en qualité d'action eſt de Dieu tout entiere comme de ſa cauſe premiere, & de l'homme comme de ſa cauſe ſeconde. Cette même action comme procedante d'une creature vivante & intelligente, eſt encore toute de Dieu. Cette même action determinée en general par ſon objet, eſt auſſi toute entiere de Dieu. Par exemple, aimer le bien, haïr le mal, vouloir être heureux, & tout ce qui a quelque idée de bien, procede uniquement de Dieu, parce que c'eſt Dieu ſeul qui a donné à l'homme l'inclination au bien. C'eſt luy qui luy donne la puiſſance de le preferer au mal. C'eſt luy qui a fait l'objet du bien, & qui le luy propoſe. C'eſt luy qui luy commande de le choiſir. C'eſt luy qui previent ſa volonté ſelon les diſpoſitions qu'il luy a données; qui a pourvû & qui conſerve les objets & les circonſtances qui ſe preſentent. C'eſt luy qui veut l'évenement, & qui le procure par des moyens qui nous ſont inconnus. Et ainſi lors que l'homme ſe determine librement, cela pro-

cede de Dieu qui luy en a donné le pouvoir & les moyens : mais c'eſt l'homme qui ſe determine immediatement. Et lors que l'homme ſe determine à une action mauvaiſe & que Dieu deffend ; c'eſt l'homme qui en eſt le ſeul auteur, & on ne peut pas dire que Dieu y ait d'autre part, que de l'avoir deffenduë.

Voicy comme Fulgence expliquoit la penſée de St. Auguſtin ſur ce ſujet. „ Ne
Ad Mo-nim. lib. „ rejettez jamais la cauſe d'aucun mal ſur
1. c. 28. „ la Divinité. Car l'orgueil eſt la cauſe de
& c. 5. „ tous les vices des hommes. A quoy bien
& 6. „ loin que Dieu les aide, que les predeſti-
„ nés ſeront damnés à cauſe de l'injuſtice de
„ leur orgueil ; ce qui procedera du juge-
„ ment. Mais on ne peut pas dire que la
„ Predeſtination les doive corrompre ; ce
„ qui eſt l'ouvrage du peché : parce que ſi
„ on croyoit que quelque iniquité euſt
„ été predeſtinée de Dieu, la cauſe de cet-
„ te iniquité ne pourroit être rejettée que
„ ſur ſa Predeſtination.

Mais ſans nous arrêter à ce qu'en ont penſé les autres, il ne faut que conſiderer ce qui ſe paſſe dans la Nature, dans la pro-
Baxter, ibid. part. 1. p. 4. 5. duction de toutes ſortes d'effets, pour voir qu'il n'y a que l'entêtement qui puiſſe jamais faire croire que Dieu en ſoit la cauſe totale. Ce qui trompe le plus ſouvent quand on en parle, c'eſt que pluſieurs confondent les cauſes des choſes. Il faut donc diſtinguer trois eſpeces de cauſes : la cauſe efficiente, la cauſe formelle, & la cauſe finale. La cauſe efficiente eſt proprement celle

qui

qui donne l'être à quelque choſe. Dieu eſt la cauſe efficiente de l'homme & de toutes les creatures. La cauſe formelle eſt proprement celle qui influë ſur des objets raiſonnables, & par des moyens proportionnés à la raiſon. Et enfin la cauſe finale eſt plûtôt le but des deux cauſes precedentes, qu'une veritable cauſe.

Ce qui procede de la cauſe efficiente, en depend abſolument dans ſa production, ſans y rien contribuer. Mais ce qui depend de la cauſe formelle, ſuppoſant des loix, des promeſſes, des exemples, ſuppoſe auſſi des facultés capables d'en faire leur profit. Et enfin ce qu'on rapporte à la cauſe finale doit abſolument être attribué à la cauſe efficiente & à la cauſe formelle. Mais lors qu'on l'attribuë à la cauſe formelle, ſon objet y a auſſi ſa part. Car ce n'eſt pas Dieu ſeul qui ſe propoſe de rendre l'homme heureux; mais l'homme en doit auſſi faire ſon principal deſſein.

Lors qu'on regarde un arbre, l'arbre ne contribuë rien à l'action de l'œil: la lumiere eſt non ſeulement le premier objet des yeux, mais de plus elle y repand ſes rayons; & nos yeux ne les reçoivent pas ſeulement, comme feroit un arbre, ou une pierre, mais ils les renvoyent: & du concours des yeux & de la lumiere ſe forme la veüe des objets. Il en arrive à peu près la même choſe à l'égard de nos eſprits. Dieu ſe repand dans nôtre ame, comme le ſoleil ſe repand dans l'œil: mais quoy que cette influence ſoit accompagnée de puiſſance &

de vertu, elle demande que nôtre ame la reçoive & s'en ſerve. Et comme l'œil qui ſe fermeroit à la lumiere du ſoleil, n'en ſeroit pas plus éclairé : ſi l'ame de l'homme rejette les loix & les autres lumieres que Dieu luy preſente, elle demeurera toûjours dans les tenebres de l'injuſtice & de l'erreur.

Il a donc plû à Dieu, dont la puiſſance, la ſageſſe & la bonté ſont toûjours inſeparables, de donner à chaque choſe une inclination naturelle, qui eſt le principe & la cauſe de toutes ſes actions. Les choſes peſantes deſcendent en bas. L'eau ſe reünit à l'eau, l'air à l'air, & le feu au feu par cette inclination. Le fer cherche l'aimant. L'ambre, ou la cire échauffée attirent la paille, & une infinité d'autres ſemblables effets. L'eſprit de l'homme ne ſe conduit que par des inclinations à peu près ſemblables : mais comme il en eſt le maître, il ne les porte pas toûjours au bien ; & c'eſt ce qui le rend coupable & criminel, parce qu'il trouble cette admirable harmonie que Dieu s'eſt propoſée en le creant, & en luy fourniſſant des moyens & des objets qui ſont parfaitement propres à l'entretenir & à la former.

Car ſi Dieu n'avoit creé les hommes libres & maîtres de leurs actions ; & s'il ne leur conſervoit cette liberté, comme il conſerve la neceſſité qui regne entre les agens inanimés & purement naturels : il faudroit imputer à Dieu le mal comme le bien, & croire qu'il gouverneroit les hommes comme les animaux brutes.

En

En un mot, s'il n'y a aucune contradiction, que Dieu ait pû creer une creature libre & maistresse de ses actions, pourquoy veut-on qu'il ne l'ait pas fait?

Il est donc indubitable que l'homme peut faire beaucoup plus de bien, & beaucoup moins de mal qu'il n'en fait; quoy que si on admet la Predetermination, cela soit absolument impossible.

C'est aussi ce que les Predeterminans confessent à demy: mais au lieu d'abandonner leur erreur, ils se contentent de faire de semblables difficultés sur la Predestination & sur la Prescience de Dieu, en soûtenant que l'homme ne peut rien faire contre ce que Dieu a prevû & predestiné.

Mais il y a une grande difference entre la Predestination & la Predetermination. Car les Predeterminans, comme Twisse & les autres, confessent que la Predestination ne produit rien dans les predestinés, parce que c'est, aussi-bien que tous les Decrets de la volonté de Dieu, une action interieure, à peu près semblable à nos pensées: & ainsi la Predestination ni la Prevision ne donnent à l'homme aucun pouvoir d'agir au delà de celuy qu'il a receu par la naissance.

Pour ce qui est de la Prescience, cela ne souffre aucune difficulté. Car quoy que je puisse prevoir certainement une éclipse, ou une tempête; je ne suis l'auteur de l'une ni de l'autre. Cette remarque est d'une grande importance pour reconcilier les Calvinistes avec les Remonstrans, & les Jesuïtes

avec les Jacobins. Car ils confessent les uns & les autres, que ni la Predestination ni la Prescience de Dieu n'imposent aucune necessité qu'à l'évenement, & non pas aux hommes; & que les Decrets du peché ne soit que des Decrets de le permettre: qu'au reste cette necessité n'est qu'une necessité de consequence, qui ne produit pas la chose dont il est question, mais qui la presuppose; à peu près comme celuy qui prouve quelque verité, montre la necessité de ses consequences.

Twiss. Vindic. Grat. part. 1. lib. 2. Crimin. 3. c. 15. §. 18. p. 232. 320.

Mais la pretenduë Predetermination est d'une autre nature, parce qu'elle ôte à l'homme toute sa liberté, & tout pouvoir d'agir autrement qu'elle ne le fait agir. Et constamment, si les hommes s'imaginent une fois que la toute-puissance de Dieu les ait mis dans l'impossibilité de dire une bonne parole, ou de s'éloigner du mal, & de faire aucune bonne action, outre celles qui arrivent: il est inévitable de tomber dans la presomption, dans le desespoir & dans l'impenitence.

XIII. Inconvenient de la Predetermination: Elle fait Dieu tyran & cruel.

Tout cela est cependant peu de chose en comparaison de ce que si la Predetermination avoit lieu, il faudroit croire que Dieu punira éternellement les Diables & les hommes dans les enfers, pour ne s'être pas acquités de ce qui étoit aussi impossible à Adam & au plus saint de tous les Anges, que de creer plusieurs mondes. Car cette doctrine suppose qu'il est absolument impossible à l'homme de se determiner à aucune bonne action, ni mauvaise, s'il n'y est pre-

de-

determiné : & cependant elle ſuppoſe en même temps, qu'il ſera éternellement tourmenté, parce qu'il ne ſe ſera pas determiné luy-même ſans cette Predetermination, ou contr'elle. Et pour montrer qu'on ne nie cette conſequence ſi horrible que contre ſa conſcience, on ſoûtient que Dieu peut tourmenter éternellement l'ame la plus innocente : mais on reconnoiſt du moins, que cela ne ſe fera jamais dans l'ordre que Dieu a établi, par lequel il s'eſt engagé à ne rien faire que ſur les loix de la juſtice. En ſecond lieu, quand il affligeroit la creature dans cet état, on ne pourroit pas dire qu'il la punît : car il y a de la contradiction à dire, que Dieu puniſſe un innocent, comme il punit dans les enfers les coupables. En troiſiéme lieu, on ne demande pas ce que Dieu peut faire par un pouvoir abſolu ; il eſt conſtant qu'il ne le fera jamais, puis qu'il s'en eſt declaré : autrement ſi le ſouverain Juge du monde commettoit de l'injuſtice, il n'auroit pas une ſi grande averſion pour l'injuſtice des hommes, parce qu'il ne veut pas que les hommes ſoient plus juſtes ni meilleurs que luy. *Twiſſe.*

Mais quelle fureur n'eſt-ce pas, que de s'aheurter à cette doctrine, qui feint que Dieu damne & tourmente les hommes & les Anges, parce qu'ils ne ſont pas Dieu, ou parce qu'ils ne font pas ce qui eſt propre à Dieu, ou même parce qu'ils ne ſont pas au deſſus de Dieu ?

Cependant, ſi Adam a peché en recherchant à reſſembler à Dieu ; ſans doute que

Dieu ne damne point les hommes pour ne s'attribuer pas les proprietés de Dieu, ni pour ne les acquerir pas, ni pour ne s'élever pas au dessus de Dieu.

Mais nos Predeterminans veulent que les hommes soient damnés, pour ne s'être pas predeterminés eux-mêmes, parce qu'ils n'agissent pas sans la Predetermination de quelque autre, ou parce qu'ils n'ont pas surmonté la predetermination de Dieu, en se determinant contr'elle; c'est-à-dire, parce qu'ils ne sont point Dieu, parce qu'ils ne possedent point ses prerogatives, & parce qu'ils ne se sont pas mis au dessus de Dieu, en n'agissant pas. Car, selon eux, il n'y a que Dieu qui se puisse determiner à ses actions luy-même, & qui determine les autres, sans être predeterminé par qui que ce soit.

XIV. Inconvenient de la Predetermination: Elle fait consister toute la malice du peché, en ce que l'homme ou le Diable pecheurs ne sont pas Dieu.

Poursuivons dans la découverte des autres consequences de la Predetermination. Cette abominable doctrine déguise, couvre & diminuë tellement la malice du peché, qu'elle suppose que tout son crime consiste, en ce que l'homme ou le Diable ne sont point Dieu. Car ni l'homme ni le Diable ne pechent, que parce qu'ils ne se determinent pas eux-mêmes contre ou sans la Predetermination, quoy que cela ne leur soit pas possible absolument.

Mais si le peché n'a rien de pire, qui est-ce qui le haïroit? Qui est-ce qui s'en repentiroit, ou qui travailleroit à le mortifier?

XV. Inconve-

Cette doctrine charge les loix de Dieu d'injustice & d'opprobre, en ce qu'elle ne

leur

leur fait rien deffendre de pire que des choſes impoſſibles, & en ce qu'elles ne puniſſent, ſelon elle, les hommes que pour n'avoir pas fait des choſes purement impoſſibles. Car ſi la Loy de nature & la Parole de Dieu ne nous recommandent rien de plus élevé ni de plus grand, que de remuër quand nous n'avons pas plus de neceſſité de remuër que de ſouhaiter de manger, ou lors que nous ne pouvons pas plus nous remuër qu'une pierre immobile; ou bien ſi elles ne deffendent que d'agir ou de n'agir pas, quand cela eſt abſolument impoſſible: on laiſſe à juger aux autres ſi cela eſt fort digne de Dieu.

nient de la Predetermination: Elle fait les loix de Dieu injuſtes.

Cette doctrine expoſe auſſi au mépris les charges de Jeſus-Chriſt & du St. Eſprit, leur grace & leurs operations, en ſoûtenant qu'elles ne ſont neceſſaires que pour delivrer l'homme du crime de n'avoir pas fait ce qui luy eſt impoſſible, ou pour le mettre en état de ne pas faire le peché qu'il ne peut abſolument commettre. Qui eſt-ce qui auroit de veritables ſentimens de reconnoiſſance, d'amour, ou de confiance en Jeſus-Chriſt, s'il croyoit qu'il ne fuſt mort que pour ce ſujet? N'eſt-ce pas renverſer tout-d'un-coup tous les fondemens de la Religion Chrêtienne, la foy, l'amour, la gratitude & l'obeïſſance, & rendre entierement inutiles à nous racheter & à nous regenerer, toutes les actions du Mediateur; puis que pecher, ou obeïr, n'eſt qu'une même choſe, ſçavoir agir, ou n'agir pas, ſelon la premotion inévitable de la Predetermi-

XVI. Inconvenient de la Predeterminacion: Elle profane la Grace & les operations de Jeſus-Chriſt & du Saint Eſprit.

termination? à peu près comme une plume agit dans la main d'un écrivain.

XVII. Inconvenient de la Predetermination: Elle détruit les peines de l'enfer, à l'égard de la conscience.

Cette même doctrine suppose, qu'il n'y a point autre chose qui expose les consciences des damnés aux tourmens éternels, que de n'avoir pas été Dieu, ou que de n'avoir pas eu ses proprietés, pour se determiner contre la Predetermination, ou sans elle: ce qui détruit toutes les peines de l'enfer, du moins à l'égard de la conscience. Car il ne faut pas croire que les consciences ne souffrent point d'autre tourment, que de se tromper & d'être dans l'erreur. Et si elles ne se sont point trompées, lors qu'elles verront clairement qu'il n'a jamais été plus en leur pouvoir d'aimer Dieu, ni de luy obeïr, que de creer un monde; ou qu'il ne leur a pas été plus possible de s'abstenir du plus petit ni du plus grand peché, qu'il est possible à une pierre qu'on roule, de s'abstenir de remuer: alors sans doute une conscience raisonnable ne se fera pas de grands reproches à cet égard, & il n'est pas croyable qu'elle s'en tourmente beaucoup.

XVIII. Inconvenient de la Predetermination: Elle fait Dieu plus cruel, que s'il

Cette même doctrine est si injurieuse à Dieu, qu'elle suppose qu'il agit beaucoup plus cruellement avec les hommes, que s'il les contraignoit à pecher malgré eux, ou que s'il les damnoit, quoy qu'innocens. Car le peché est quelque chose de pire que la damnation; ou du moins le peché avec les peines de l'enfer est quelque chose de pire, que les peines de l'enfer toutes seules. Cependant on veut pretendre que Dieu est

la cauſe invincible du peché & de ces peines. Il eſt vray qu'ils diſent, qu'il eſt impoſſible de contraindre la volonté malgré elle, parce qu'il y a de la contradiction. Mais s'il étoit poſſible de faire pecher quelqu'un malgré luy, il eſt conſtant que ce ſeroit un moindre mal, que de faire enſorte qu'il peche volontairement, en corrompant ſa volonté: celuy qui puniroit, quoy qu'il n'y euſt point de peché, feroit moins de mal que s'il faiſoit pecher, & que s'il puniſſoit auſſi enſuite.

contraignoit les hommes à pecher, ou que s'il les damnoit, quoy qu'innocens.

Cette doctrine ſuppoſe encore, que Dieu eſt beaucoup plus la cauſe du peché que le Demon. Car ſi le Demon ne nous peut porter au peché qu'en nous y attirant par de mauvais exemples, ou par la preſence de quelques objets propres à nous ſeduire, mais ſans pouvoir nous y contraindre, ni nous y predeterminer; ſi Satan & les plus méchans hommes ne ſe determinent au peché, que parce Dieu les y a predeterminés le premier, comme cauſe totale & principale par une premotion phyſique, immediate, efficace, & inévitable: il eſt indubitable que Dieu eſt plus la cauſe du peché, que ne le ſont le Demon & les plus grands pecheurs. Car comme il y a une difference infinie entre le Createur & les creatures; il y a auſſi une diſtance infinie entre la maniere dont Dieu & la creature ſont la cauſe de quoy que ce ſoit. Cependant ſi on conſulte l'Apôtre St. Jacques, il nous deffend de dire, *quand nous ſommes tentés, que ce ſoit Dieu qui nous tente: parce que*

XIX. Inconvenient de la Predetermination: Elle ſuppoſe que Dieu eſt plus la cauſe du peché, que le Demon.

comme

comme Dieu ne peut être tenté par le mal, il ne peut aussi tenter personne. Mais chacun est tenté, quand il est attiré & amorcé à pecher par ses propres convoitises. Si Dieu ne nous peut tenter à malfaire, combien moins nous peut-il predeterminer?

Alvarez & Twisse répondent, que Dieu se propose une bonne fin en nous predeterminant; au lieu que le Demon s'en propose une mauvaise. Mais il n'est pas question de la fin qu'on se propose, mais seulement de l'auteur & de la cause de l'action en elle-même. Outre que si lors que Dieu se propose une bonne fin, il predetermine la volonté de l'homme à s'en proposer une mauvaise, & ses membres à faire une méchante action; au lieu que le Demon se contente d'y vouloir engager, sans y pouvoir contraindre: il est inévitable que Dieu y contribuë beaucoup plus que le Demon. Car si lors que le Demon se propose de faire du mal, c'est Dieu qui le predetermine inévitablement à cette action & à ce dessein: le Demon n'en est tout au plus que la cause seconde. A quoy on peut ajoûter, que toutes les fois que les hommes font du mal, ils n'en ont pas le dessein; ils ont même quelquefois de bonnes intentions: comme ceux qui croyent rendre service à Dieu en persecutant les Chrêtiens. Mais enfin Dieu conte luy-même pour une hypocrisie detestable la conduite de ceux qui font du mal afin qu'il en arrive du bien: comment donc le pratiqueroit-il luy-même?

XX. In- Enfin nous ne sçaurions nous dispenser de

de deteſter une doctrine qui nous cache ce que Dieu a de plus aimable, & qui nous le repreſente ſous la forme du Demon, pour nous le faire haïr. Ce qui eſt un horrible blaſpheme, un pur atheïſme, & l'extinction de toute la Religion. Car ſi Dieu n'eſt pas tout bon, & la bonté même eſſentiellement, il n'eſt pas Dieu: & quiconque nie ſa bonté, nie ſa Divinité, & par conſequent qu'il ſoit aimable. Qui eſt-ce qui pourroit aimer celuy qu'on nous repreſente comme la cauſe principale & totale de tout mal; ou plûtoſt qui eſt-ce qui ne le haïroit pas ſouverainement ? C'eſt cependant ce que fait la doctrine de la Predetermination. Car pour le dire encore une fois, elle pretend que Dieu eſt la cauſe principale & totale de tous les pechés, & de toutes les peines que les Demons & les hommes ſouffrent dans les enfers, ou ſur la terre, par ſa Predetermination & par ſa premotion phyſique, immediate, efficace & irreſiſtible ou inévitable. Ce qui eſt la propre forme du Demon.

convenient de la Predetermination: Elle repreſente Dieu ſous la forme du Demon.

Concluons donc, que comme Plutarque dit en parlant contre les ſuperſtitieux, que celuy qui juge que les Dieux ſont méchans, eſt plus méchant luy-même que s'il diſoit qu'il n'y en a point: il eſt bien à craindre que la doctrine de la Predetermination ne ſoit que'que choſe de plus abominable que l'atheïſme. Ce n'eſt pas que nous pretendions juger des Auteurs qui la deffendent par leur doctrine: car il arrive ſouvent qu'on deffend des opinions que l'on détruit

par

par sa conduite & par sa pratique, & dont on deteste les consequences. Mais le grand & principal ouvrage de la pieté doit toûjours être, de ne mettre dans nos esprits que des impressions très-vives de la bonté & de l'amour de Dieu, pour nous rendre son obeïssance plus facile & plus naturelle.

On laisse donc à tout le monde à juger, si la doctrine que nous venons de combatre est plus propre à engendrer la pieté dans le cœur des hommes que l'impieté.

Il seroit facile d'ajoûter plusieurs autres argumens tirés de plusieurs textes de l'Ecriture, & du peu d'usage des exhortations, si cette doctrine étoit veritable. On en trouvera un grand nombre dans Pierre de St. Joseph dans son Livre *de la Concorde*, avec les réponses qu'il y fait à vingt argumens d'Estius, par lesquels il pretend prouver la Predetermination au bien.

Voyons à present par quelles raisons on pretend prouver cette opinion. On dit que si Dieu ne fait agir la volonté de l'homme que comme cause universelle, en conservant ses facultés & les objets avec les circonstances qui le peuvent mouvoir, on ne pourroit pas dire qu'il fust plus auteur du bien que du mal. C'est le grand argument de Twisse, qu'il repete plusieurs fois dans son gros Volume *de la Defense de la Grace.*

Vindic. Grat. l. 2. part. 1. digress. 2. c. 15. p. 136. & c. 2. p. 42. & assim.

Mais il est facile d'y satisfaire en distinguant les diverses manieres d'agir de Dieu. Il agit universellement sur toutes les creatures

tures en les conſervant dans leurs proprietés. Il agit particulierement ſur les Fidéles par la Grace & par ſon Evangile. Et il agit encore pas particulierement, quand il fait des miracles. Il n'eſt donc pas vray qu'on ne puiſſe dire que Dieu ne ſoit pas plus auteur du bien que du mal, dans l'opinion du concours univerſel.

On objecte en ſecond lieu, que ſi Dieu n'eſt pas la cauſe totale d'une action revêtuë de ſes qualités, il y auroit quelque choſe dans la Nature dont Dieu ne ſeroit pas la cauſe : & qu'ainſi il faudroit établir deux Principes avec les Manicheens, & transformer la volonté de l'homme en une Divinité.

Mais ſi la Philoſophie gâte l'eſprit des Theologiens ſur quelque matiere, c'eſt conſtamment ſur celle-cy. Car ils diſtinguent une infinité de choſes ou d'êtres, qui ne ſont point & qui n'exiſtent point veritablement, & ils veulent tout auſſi-toſt après que Dieu en ſoit la cauſe. Il faut donc remarquer, que l'action n'eſt pas proprement une choſe diſtinguée de l'agent, mais ſeulement une maniere d'exiſter. Car ſi pluſieurs Philoſophes ſoûtiennent cela de tous les accidens en general, à plus forte raiſon le peut-on dire de l'action. Le Philoſophe Carpentier ſoûtient qu'il n'y a que deux eſpeces d'eſtres, & qu'il n'y a que deux eſpeces de qualités de la ſeconde eſpece. Et Burgerſdice & Hereboord comptent cinq ſortes de choſes entre l'être & le neant, ſçavoir la privation, le nom exterieur, l'eſtre de

Carpentarius.

Metaph. l. 1. c. 3.

de raiſon, la relation & la maniere d'eſtre. Quel peril y a-t-il dans ces principes, de dire que Dieu puiſſe faire une creature qui ait le pouvoir de produire avec ſon concours univerſel de ſemblables manieres d'eſtre, des relations, des noms exterieurs, des privations, des êtres de raiſon, &c. & n'y en auroit-il pas au contraire à dire que Dieu n'ait pas ce pouvoir?

En ſecond lieu, l'eſſence & la nature des facultés de l'ame conſiſtent à pouvoir agir. Car ſi nous ne pouvions pas agir, nôtre ame n'auroit point de facultés: & ſi quelqu'un l'en vouloit dépouiller, il détruiroit l'eſſence même de toutes les ames, raiſonnable, ſenſitive, vegetante, & du feu, en reduiſant tout leur pouvoir à une pure obeïſſance paſſive de la matiere. Conſtamment ſi nous n'affections pas d'ignorer ce que c'eſt que pouvoir, nous n'aurions pas un ſi grand mépris pour tous les ouvrages de Dieu, & même pour les Anges & pour les Eſprits, en égalant la terre & la matiere la plus immobile aux intelligences les plus actives; puis que ni les unes ni les autres ne peuvent agir ſans être predeterminées, ſi on en veut croire nos Docteurs.

Mais quand même l'action ſeroit un être reel, la maniere d'agir qui fait le vice ou la vertu ne le peut eſtre; ou du moins ce n'eſt pas un être dont la creature ne puiſſe être la cauſe avec le ſeul concours univerſel de Dieu. Par exemple, lors que David deliberoit s'il commettroit adultere avec Berſabée, & s'il tuëroit Urie, ou non: le pouvoir

voir d'agir procedoit uniquement de Dieu, & par conſequent il ne pouvoit pas agir ſans Dieu. On peut encore dire, que le pouvoir qu'il avoit un moment avant que de commettre ces actions, de ne les pas commettre, étoit de Dieu; & que le choix de preferer une action à une autre, eſt de Dieu. Mais on ne peut jamais dire, que la preference effective d'une mauvaiſe action à une bonne, ſoit de Dieu: mais elle eſt premierement & principalement de la puiſſance creée qui s'eſt determinée au mal; & celuy qui oſeroit dire que le Tout-puiſſant ne pourroit pas donner ce pouvoir à la creature, devroit craindre de s'imaginer un Dieu qui ne ſoit pas Dieu. Conſtamment ceux qui refuſent ce pouvoir à une puiſſance ou à une faculté vivante, montrent bien qu'ils ignorent ce que c'eſt qu'un homme, un animal, & la vie.

Il eſt facile de prouver que la creature a le pouvoir de ſe determiner à ſes actions: car outre ce que nous en avons déja dit, ſi elle a le pouvoir de détruire & d'aneantir cette action comme cauſe principale, elle la peut ſans doute creer & en être la principale cauſe. Mais qui eſt-ce qui doute qu'Adam n'ait détruit & aneanty l'habitude du bien par ſon peché? Qui doute que pluſieurs impies ne détruiſent tous les jours pluſieurs bonnes habitudes qu'ils avoient conceuës?

Ceux qui nient ces verités, & qui oſent dire que Dieu ait principalement aneanty les bonnes habitudes de ceux qui en ont eu,

ne

ne peuvent pas éviter de faire Dieu auteur & cauſe principale du peché habituel : & ſi ce n'eſt pas deifier la creature, que de l'appeller cauſe principale de ſes habitudes ; on le doit beaucoup moins apprehender, quand on l'appellera la cauſe principale de ſes actions, puis que les habitudes ne s'engendrent que par la repetition des mêmes actions. Il faudra donc que les habitudes ne ſoient rien du tout ; ou il faut de toute neceſſité dire, que la puiſſance creée peut être la cauſe principale de quelque choſe.

Mais Twiſſe objecte, que l'eſpece n'eſt pas renfermée dans le genre, & qu'ainſi à moins que Dieu ne ſoit l'auteur de l'eſpece de l'action, il n'y contribuëroit rien. Mais comme il confeſſe ſouvent, que l'eſpece dans les actions n'eſt qu'une eſpece improprement : on ne voit pas pourquoy il trouve de la difficulté à donner à la creature le pouvoir de la produire. Car la ſpecification des actions, (pour uſer de ce mot) qui ne procede que de l'objet & du but qu'on ſe propoſe, n'ajoûte rien du tout au genre de l'action, ſinon qu'elle prefere un objet ou une action à une autre. La volonté ne produit pas moins d'action en ne voulant pas, qu'en voulant ; ni en voulant, qu'en ne voulant pas ; ni en voulant du vin, des richeſſes, ou des honneurs, qu'en voulant la temperance, la modeſtie & l'humilité. Comme la force du vent, qui ſert aux Mariniers pour faire leur route, ne change pas, mais au contraire eſt augmentée, quand ils le prennent dans leurs voiles, pour aborder

der à l'Orient, ou à l'Occident, ſelon leur deſſein, quoy qu'ils ſpecifient le mouvement & l'action du vent: auſſi la force & la vertu que Dieu communique aux hommes pour agir par ſon concours general & par ſa Providence naturelle, ne ſont ni changées, ni accreuës par le choix que l'ame fait de les determiner à un objet ou à un autre; mais elles ſont receuës plus pleinement, & plus clairement manifeſtées, lors que la droite raiſon en fait un bon uſage. Et lors qu'une bonne action eſt produite par une vertu particuliere du St. Eſprit; c'eſt le St. Eſprit qui diſpoſe l'ame à bien recevoir & à bien employer cette vertu generale du concours univerſel.

Cela devroit ſuffire pour répondre à une autre conſequence qu'on pretend tirer de l'opinion de ce concours univerſel de Dieu, par laquelle on veut qu'en établiſſant deux cauſes premieres d'une action, on établit deux principes, ou que l'on change l'homme en Dieu.

Mais ſi on vouloit conſiderer qu'une cauſe peut être appellée premiere, ou parce qu'elle eſt abſoluë & independante; ou parce qu'étant dérivée d'une autre & gouvernée par elle, elle influë particulierement ſur un effet: on verroit ſans peine qu'on n'a aucun deſſein d'établir deux premiers principes. On a dêja dit pluſieurs fois, que Dieu eſt la cauſe premiere de toute la Nature; qu'il eſt la cauſe premiere de ſa conſervation; qu'il eſt la cauſe premiere de nos facultés, de leurs objets, & des diverſes cir-

constances qui peuvent faire agir. On ne pretend donc pas que la volonté se determine à ses actions comme cause premiere. Car le pouvoir qu'elle a de se determiner librement, procede de Dieu, qui l'a creée & qui la conserve, qui la gouverne selon sa sagesse, & qui luy aide à agir par son concours universel: & par consequent toute la vertu, toute la force & tout le pouvoir qu'elle déploye, lors qu'elle se determine librement à son action, procedent de Dieu. Mais nous ne nions pas que dans le moment qu'elle se determine, elle n'agisse principalement, puis que c'est proprement en cela qu'elle est l'image de Dieu. Mais l'image de Dieu n'est pas Dieu: & pendant que les Predeterminans contestent à l'homme la gloire de cette ressemblance qu'il a avec Dieu, ils le transforment en beste & en pierre, de peur d'en faire une Divinité.

Mais, ajoûtent-ils, c'est là le sentiment de Durand, qui a esté condamné par plusieurs pour avoir soûtenu, que la creature conservée & soûtenuë de Dieu peut agir sans aucun autre concours.

Je répons, qu'il n'y a point d'homme qui puisse concevoir clairement & distinctement la maniere dont Dieu agit sur la volonté, ou sur les autres creatures: & je n'ay point de honte de confesser icy mon ignorance, ne doutant nullement que tous les Theologiens que j'ay lûs & connus ne soient dans le même état. Mais ce que j'ay posé jusqu'icy se peut fort bien accorder,

non

non seulement avec l'opinion de Bellarmin & des Jesuïtes, mais aussi avec celle de Jansenius, de Junius, de Ferry, de Davenant, du Synode de Dordrecht, & de plusieurs Philosophes, soit Romains, comme Suarez, & les Conimbres; soit Calvinistes, comme Guinaud, Rutgerse, Gilbert Jacchée, &c. soit Lutheriens, comme Schibler, Jacques Martini, & tant d'autres qui rejettent la Predetermination. Cela s'accorde même assez avec ce que dit Burgersdice, qui ne reconnoît la necessité d'un concours particulier que dans les actions surnaturelles, & qui rejette la Predetermination pour chaque action; & avec ce que Gocleni enseigne du concours universel, naturel & indifferent, aussi bien que Peirerius dans sa Physique generale; & avec l'opinion de Scot, qui ne reconnoît en Dieu qu'une cause partiale.

In Schol. Orthod.

In Metaph.

In Prodrom. Lex. c. 34.

Je diray cependant librement, s'il est permis de le faire sur ces mysteres, que je ne trouve pas l'opinion de Durand, qui est suivie par Aureolus, par Louïs de Dole, & par plusieurs autres, moins probable que celle qui luy est opposée. Et quoy que Bellarmin & les autres Jesuïtes s'en deffendent, à peu près comme les Jacobins declament contre les Calvinistes; ils sont dans le même sentiment. Car Durand n'a jamais nié que Dieu ne conserve par une influence active & très-puissante la substance, la nature, les facultés, le pouvoir, les forces, la vertu, les qualités, les objets, & toutes les circonstances necessaires pour agir: &

tout le monde confesse, que si on pouvoit prouver que cette opinion de Durand fust veritable, elle resout toutes les difficultés qui peuvent naître sur cette matiere. On ne peut pas non plus nier, qu'elle ne s'accommode parfaitement bien avec l'experience commune, ni que l'opinion contraire ne détruise la nature de toutes les creatures. Car il est constant, que les formes qu'on appelle actives n'ont pas seulement un simple pouvoir d'agir, enforte qu'elles soient indifferentes à agir, ou à n'agir pas; mais qu'elles y ont de plus de la disposition & de l'inclination. Mais comme la matiere a besoin de quelque agent pour la mouvoir; ces mêmes formes actives ont besoin de quelque obstacle pour n'agir pas, soit qu'il y ait une cause active plus forte qui leur resiste, soit que le poids de la matiere en quelques lieux les emporte.

J'avouë sans rougir, que je ne sçaurois concevoir ni croire, que si on pendoit une meule de moulin en l'air avec une corde, cette meule ne pourroit tomber par terre, ni se mouvoir en bas, sans une premotion ou une Predetermination efficace & immediate, quoy que la corde vinst à se rompre, pourvû que la pesanteur de la meule & la disposition ordinaire de l'air & de toute la Nature soient soûtenuës & conservées. Je croirois au contraire, qu'il faudroit un grand miracle pour conserver cette meule suspenduë en l'air, & pour l'empêcher de tomber. Quoy! la pesanteur entretenuë & continuée n'est-elle pas une inclination

vers

vers la terre? Et qui empêche que cette inclination ne donne du mouvement quand il n'y a point d'obſtacle? Pourquoy auſſi la conſervation de cette inclination ne s'appelleroit-elle pas un concours univerſel à ce mouvement? Pourquoy donc ne jugerois-je pas, que ce que Dieu fait comme cauſe premiere conſtamment & ordinairement dans les actions & dans les révolutions des choſes naturelles, il le fait par les principes de la Nature? Pour moy, je croy qu'il eſt plus beſoin d'une action de la puiſſance divine pour ſoûtenir une maiſon qui doit tomber en ruine, que pour l'y faire tomber: & je reconnois beaucoup mieux cette vertu & cette puiſſance dans la conſervation du mouvement de mon corps foible & valetudinaire, que s'il ſe repoſoit dans un ſepulchre. En ſuppoſant le concours univerſel & naturel à l'égard du mouvement du ſoleil, je reconnois aiſément la toute-puiſſance de Dieu, quand il en arreſte le cours du temps de Joſué. Ce ſont des actions éclatantes de cette même puiſſance, que de faire retirer les eaux de la mer rouge du temps de Moyſe, & que d'empêcher l'action du feu du temps de Daniel, & non pas une ſimple interruption des actions ordinaires de Dieu: car il fallut une puiſſance plus forte que l'inclination naturelle du ſoleil, de la mer rouge, & du feu, pour les empêcher d'agir comme ils avoient accoûtumé. Autrement à quoy ſerviroient les formes ou les proprietés particulieres de chaque choſe? Puis que le feu & une

pierre, une plume & une grosse masse, se pourroient aussi facilement mouvoir les uns que les autres par la Predetermination physique ; pourquoy donc parle-t-on de legereté & de pesanteur, de chaleur & de froideur, &c? Pourquoy un artisan s'estime-t il, de pouvoir faire une machine qui represente ce qu'il a conçû dans son esprit, & qui le fait subsister sans qu'il y mette la main ; sinon parce qu'il semble qu'il approche de l'art de Dieu, qui seul peut faire des automates perpetuels? Comment donc pretend-on que ces admirables machines que Dieu a faites avec tant de pouvoir & avec tant d'adresse, ne se puissent seulement mouvoir un seul tour sans qu'il y mette la main immediatement? Cette pensée seulement n'a-t-elle pas quelque chose d'odieux & de scandaleux? Tout ce qu'on peut dire de moins offensant sur cette question, c'est que l'opinion de Durand n'est pas cent fois si peu probable, que la doctrine des Predeterminans est constamment & infailliblement fausse.

Alvarez, disp. 23. Camero ad Epist. Viri docti, & contra Tilen. Hereboord, Disp. select. p. 226.

Le troisiéme argument que les Predeterminans forment contre l'opinion de Durand: c'est, disent-ils, qu'un effet determiné ne peut pas proceder d'une cause indifferente ou indeterminée, telle qu'est la volonté de l'homme.

Mais comme Cameron reconnoît que Dieu ne determine la volonté qu'aux bonnes actions ; c'est à luy à refuter son propre argument à l'égard des mauvaises.

Pour

Pour ce qui eſt des autres, ils devroient remarquer, I. Que la volonté, & toute autre cauſe, peut être libre & indeterminée devant ſon action. II. Qu'elle eſt determinée dans l'action ou dans le moment qu'elle ſe fait. III. Qu'elle ſe determine dans le temps qu'elle ſe diſpoſe à agir. Une cauſe qui eſt preſentement indeterminée, ſe peut determiner un moment après, parce qu'elle a le pouvoir de ſe determiner; autrement l'homme ne ſeroit pas homme. Et ainſi il n'eſt pas abſolument vray, qu'un effet determiné ne puiſſe proceder d'une faculté indeterminée. Car il eſt conſtant qu'encore que la volonté ſoit quelquefois, & même très-ſouvent indeterminée, rien ne luy eſt plus facile que de ſe determiner. C'eſt ce que Scot explique très-ſouvent. *In 2. Sent. diſt. 25. 37. & paſſim.*

Cependant * Cameron s'eſt imaginé un ſophiſme auquel il ne croit pas qu'il y ait de réponſe. Car, dit-il, lors que l'opinion du concours univerſel poſe que la volonté ſe determine elle-même à ſes actions; ou bien elle veut que la volonté agiſſe en agiſſant, ou qu'elle agiſſe ſans faire aucune action. Le dernier n'eſt pas abſolument poſſible: car tout ce qui agit, fait une action. Le premier ne ſe peut pas non plus: car ſi elle agit, elle eſt dêja en action; autrement elle ſe repoſeroit, & elle n'agiroit pas; & il eſt impoſſible qu'elle n'agiſſe pas quand elle agit. Ergo la volonté ne ſe determine pas elle-même par le ſeul concours univerſel. * *Ad Ep. Viri docti, c. 7. p. 357.*

Mais c'est à Cameron & à sa secte à resoudre cette vilaine chicane eux-mêmes. Car il pretend que la volonté n'est point portée au bien immediatement, mais par le moyen des objets & de l'entendement; & que jamais Dieu ne determine personne à une méchante action; que par consequent la volonté se determine elle-même par la presence des objets, & par l'impression de l'entendement. C'est donc à ces Theologiens à nous dire, si la volonté agit & se determine en agissant, ou en n'agissant pas: & si leur argument avoit lieu, il faudroit dire que Dieu n'auroit pas même le pouvoir de faire une creature qui se pûst determiner elle-même; ce qui donne d'étranges bornes à la toute puissance de Dieu & à toutes ses operations libres.

Mais sans nous arrêter à embarasser les autres, nous disons que quand la volonté agit, cette faculté qui n'agissoit pas auparavant devient agissante actuellement: & c'est ce que les plus entêtés Predeterminans sont forcés de soûtenir eux-mêmes, quand ils disent, que Dieu produit dans la volonté les effets qui s'y remarquent, par une simple action de sa volonté, sans faire aucune impression ni aucun mouvement sur la volonté des creatures. C'est ce que Cameron auroit pû apprendre de Bradwardina, qui le repete si souvent, qu'il seroit inutile d'en citer aucun texte. C'est ce que * Twisse enseigne en termes formels. C'est ce qu'Amesius reconnoît positivement, en disant qu'il suffit pour ceux qui aiment Dieu, de

Vindic. Grat. l. 2. part. 2. Crim. 3. c. 15. G. 9. p. 348. col. 2.

dire

dire que Dieu fait consentir la volonté des hommes par sa seule volonté sans aucune autre impression. Et par consequent la volonté des creatures est la premiere cause efficiente de ses effets, à moins que d'en imaginer quelque autre que Dieu.

L'argument de Cameron est si ridicule, qu'il détruiroit, si on le recevoit, le mouvement naturel, aussi-bien que le mouvement libre. Car si on pendoit, par exemple, une pierre à un fil, & que ce fil vinst à rompre, & la pierre à tomber: ne pourroit-on pas demander si cette pierre auroit du mouvement, ou non. Si elle n'en a point: comment est-elle pesante, & comment tombe-t-elle? Et si elle en a: quoy qu'on pretende que Dieu l'ait predeterminée, comme elle est determinée par sa pesanteur naturelle, on demandera encore, si elle est tombée en agissant, ou en n'agissant pas. Ce ne peut pas estre en n'agissant pas; car on suppose qu'elle est tombée. Si on répond que c'est en agissant: on dira qu'elle tomboit donc dêja avant que de tomber; autrement elle ne seroit pas tombée.

On pourra aussi faire la même chicane à Cameron à l'égard des actions de l'entendement. Car comme il ne reconnoist la Predetermination qu'à l'égard des bonnes actions; ce sera à luy à nous dire comment les méchantes se produisent. S'il dit que ce sont les objets qui determinent l'entendement, l'homme n'agira donc que comme les bestes? Et comme Dieu est l'auteur des objets, ce sera aussi luy qui predeterminera

au mal par le moyen des objets. Mais comment répondra-t-il aux argumens de Scot contre l'action de ces objets, qui sont incomparablement plus subtils & plus concluans que le sien?

2. Sent. disp. 25.

Pour ce qui est de ce qu'on suppose, que la volonté est indifferente & indeterminée; il n'y a rien de moins veritable Car tant s'en faut qu'elle soit dans l'indifference d'agir ou de n'agir pas, que les habitudes bonnes ou mauvaises qu'elle a acquises, la font toûjours pencher & incliner d'un costé. La volonté est un principe actif, & qui a beaucoup plus de penchant à agir qu'à se reposer, ne pouvant presque pas même se dispenser d'agir d'une maniere ou d'autre

Il y a deux extremités à éviter dans cette question. La premiere, de ne pas dire avec quelques-uns, que les objets ni l'entendement ne contribuënt rien à determiner la volonté Au contraire on accorde à Cameron, que l'entendement presente quelquefois à la volonté ou un seul but, ou un seul moyen d'y parvenir, ou un objet revêtu de tant de bonnes qualités; & qu'il le presente si clairement & si vivement, que la volonté ne manque pas à se determiner. Mais on conteste fortement, que l'entendement ni l'objet determinent proprement la volonté en qualité de cause efficiente, mais seulement en qualité de cause finale, qui en proposant ses raisons & son objet, sert à determiner la volonté, qui n'est jamais determinée proprement ni par la fin, ni par l'objet, ni par l'entendement separés

l'un

l'un de l'autre. Ce ſont des cauſes veritablement ſans leſquelles la volonté ne ſe determineroit pas, ou pour mieux dire, des occations; mais c'eſt la volonté qui ſe determine elle-même à ſon action, pourvû qu'elle ne rencontre point d'obſtacles. Car Dieu qui eſt le ſouverain arbitre du monde, n'a pas jugé à propos de gouverner l'homme autrement que par des loix, afin de glorifier ſa bonté, ſa juſtice & ſa ſageſſe; & le gouvernement deſpotique n'eſt pas d'inſtitution divine, mais pluſtoſt l'effet de la tyrannie.

Mais, dit Alvarez, Dieu ne conduit-il pas toutes choſes par ſa Providence; & par conſequent ne les doit-il pas predeterminer phyſiquement? Cette conſequence eſt admirable! Comme ſi la permiſſion de toutes choſes ne faiſoit pas une partie conſiderable de la Providence! ou que Dieu fuſt obligé d'agir comme nous le jugerions à propos! Pourquoy ne peut-il pas conduire le monde par quelque autre moyen que par la Predetermination, puis que comme nous l'avons fait voir, la Predetermination détruit abſolument la permiſſion de Dieu? La Providence conduit indubitablement toutes choſes; mais c'eſt par les loix que Dieu leur a impoſées ſagement.

Mais ſi cela eſt, dit-on, la cauſe premiere ſe trouvera determinée par la cauſe ſeconde; ce qui eſt une grande imperfection. Cette nouvelle difficulté n'eſt pas moins mirifique que la precedente. Car nous ne diſons pas que la cauſe ſeconde determine

la cauſe premiere ; mais ſeulement, qu'en ſe determinant & en produiſant ſon action, elle ſe ſert, ou elle abuſe du ſecours de la cauſe premiere. Et il n'y a aucune imperfection dans la cauſe premiere d'avoir limité ſon ſecours par la loy naturelle, enſorte que la ſeconde cauſe s'en puiſſe ſervir ſi elle veut : car c'eſt l'effet de ſa ſageſſe & de ſa volonté libre qui l'a ainſi ordonné. Mais ce ſeroit une grande imperfection, ſi cette cauſe premiere n'avoit pû creer une cauſe ſeconde qui ait le pouvoir de ſe determiner.

On ajoûte, que Dieu étant eſſentiellement bon, ne peut concourir indifferemment au bien & au mal. Mais qui eſt-ce qui conteſte que Dieu ne ſoit parfaitement bon, & la ſource de tout ce qui eſt bon ? N'eſt-ce pas la perſuaſion de cette verité qui nous empêche de dire qu'il predetermine les hommes à malfaire ? Et pour ce qui eſt du concours de Dieu, quoy qu'il ne determine pas neceſſairement la volonté à ſes actions, on ne peut pas dire pour cela qu'il ſoit indifferent ; puis que Dieu a donné à l'ame une inclination naturelle au bien & une lumiere à la raiſon, par laquelle elle peut diſcerner le bien d'avec le mal ; ſans parler des exhortations, des menaces, & de tant d'autres moyens qu'il employe pour nous porter à la vertu.

Evangeliſt. Orthodox. p. 150.

Enfin Monſieur Norton, Theologien moderé de la nouvelle Angleterre, pretend que ſi l'évenement des choſes eſt determiné par le Decret & par la preſcience de Dieu, enſorte qu'il ne puiſſe manquer d'arriver ;

il

il faut de toute neceſſité que l'action ſoit auſſi determinée par une premotion efficace & irreſiſtible de Dieu. La raiſon qu'il en allegue, c'eſt que l'execution de l'effet doit être égale & ſemblable au Decret qui en a été formé.

Mais comme cette pretenduë raiſon eſt fauſſe, tout le reſte n'a pas grand fondement. Car ſi ce n'étoit qu'un Decret de permettre cet évenement, l'execution n'en arriveroit que par la permiſſion ſimplement.

La ſeconde raiſon qu'il apporte pour prouver ſa pretention, c'eſt qu'il ne peut y avoir qu'un ſeul determinateur abſolu; & qu'autrement Dieu pourroit être trompé. Mais qui eſt-ce qui pretend que l'homme ſe determine abſolument, puis qu'on le fait dependre de Dieu en ſa nature, en ſon pouvoir, & en ſes operations? Et pour ce qu'on pretend que Dieu pourroit être fruſtré dans ſes deſſeins, à moins qu'il ne nous predetermine à nos actions: c'eſt limiter d'une étrange maniere le pouvoir & la ſageſſe de Dieu: comme s'il n'avoit point d'autres moyens que la Predetermination pour faire reüſſir ſes Decrets; & que ſes Decrets les plus abſolus n'arrivaſſent pas tous les jours ſans cette Predetermination chimerique!

La ſeconde difficulté de Mr. Norton, eſt que ſans la Predetermination la cauſe ſeconde ne ſeroit pas ſujette & ſubordinée à la cauſe premiere. Mais qui a-t-il de plus ſubordiné que la volonté de l'homme au concours de Dieu, dans l'état où nous la

mettons ? L'homme peut-il agir autrement que comme la cauſe premiere luy en a donné le pouvoir ? La volonté de Dieu a voulu que l'homme ſoit un agent libre qui ait le pouvoir de ſe determiner à ſes actions. L'homme ſuit cet ordre de Dieu, & Dieu luy accorde ſon ſecours & ſa conſervation.

Il y a une autre difficulté à l'égard des actions qu'on peut appeller mixtes ou compoſées de bien & de mal. Par exemple, Nicodeme vient de nuit à Jeſus-Chriſt : ce qu'il va chercher Jeſus-Chriſt, procede de Dieu ; ce qu'il le cherche de nuit, procede de ſa foibleſſe & de ſa crainte Comment donc peut on dire que Dieu ſoit la cauſe de cette bonne action, ſans eſtre la cauſe du defaut qui s'y rencontre ?

Mais comme le bien peut eſtre conjoint au mal en diverſes manieres, cette difficulté demande pluſieurs reflexions. Car deux actions peuvent eſtre conjointes, ou deux circonſtances dans une même action, dont l'une ſera bonne, & Dieu en ſera l'auteur ; & l'autre mauvaiſe, qui ne luy pourra eſtre attribuée. Par exemple, Nicodeme delibere, s'il doit aller trouver Jeſus-Chriſt, pour ſe faire inſtruire par luy : ce qu'il le va trouver, eſt de Dieu ; mais la crainte qui l'empêche d'y aller de jour & en public, procede de la lâcheté de Nicodeme.

Quelquefois le mal eſt conjoint au bien comme un ſimple defaut & comme une imperfection. Par exemple, on prie Dieu avec froideur & avec défiance, on ne donne l'aumône qu'à regret, on travaille lâche-

ment,

ment, &c. ces actions procedent de Dieu, & luy doivent être rapportées; mais leurs defauts ne peuvent être imputés qu'à l'homme.

Enfin le mal peut être conjoint au bien comme un principe ou comme une cauſe particuliere qui l'accompagne. Par exemple, Dieu permet & ordonne à l'homme de manger pour ſe fortifier à faire ſon devoir. Un appetit dereglé peut le porter à la même action juſqu'à l'excès; Dieu ne peut être reſponſable du mal qui s'y commet: non plus qu'un maître qui ordonneroit d'aller à Londres à ſon ſerviteur, qui s'y trouveroit attiré par quelque mauvais deſſein, ne peut être blâmé d'avoir fait ce commandement. Et ainſi une action eſt bonne, en ce qu'elle procede de Dieu; & elle eſt mauvaiſe, en ce qu'elle procede de l'homme corrompu: faud a-t-il que Dieu ceſſe d'agir, parce que cette mauvaiſe cauſe ſe vient meſler avec luy?

Mais afin qu'on ne s'imagine pas que le ſentiment du concours univerſel ſoit un ſentiment particulier de quelques Docteurs, & que la Predetermination phyſique ſoit l'opinion des Theologiens Reformés: on prie les Lecteurs de conſulter le ſçavant Davenant, qui diſculpe la Reformation de cette erreur qu'on luy impute; & le Livre de Strangius, Theologien Ecoſſois, *contre la Predetermination*; & les Theſes de Louïs le Blanc Profeſſeur en Theologie à Sedan, ſur le même ſujet. Et parce que pluſieurs s'imaginent qu'il faut nier la Pro-

vi-

vidence particuliere, à moins que d'admettre la Predetermination, il faut ajoûter icy cette queſtion en peu de mots.

QUESTION II.

Comment, & ſi la Providence de Dieu s'étend juſqu'aux plus petites & aux plus méchantes choſes.

LE mot de Providence s'explique ſi diverſement par les Theologiens, qu'il eſt aſſez difficile d'en donner la ſignification la plus ordinaire. Car le mot de prevoir ſignifie, *I. Voir devant ſoy. II. Sçavoir une choſe devant une autre. III. S'appliquer à faire reüſſir ſelon nos deſſeins les choſes qu'on a prevuës. IV. Conſulter ſur les moyens qui y ſont propres.*

Parmy les Theologiens la Providence divine ſe prend, I. Pour la previſion de Dieu avec tous ſes Decrets, excepté la Predeſtination, qu'ils diſtinguent de la Providence. II. Pour les Decrets de Dieu à l'égard des choſes creées qui exiſtent. III. Pour toutes les actions de Dieu en general. IV. Pour le ſoin que Dieu a de conſerver les creatures par une ſageſſe, par une bonté, par une juſtice, & par un pouvoir admirables. C'eſt en ce dernier ſens que nous le prenons icy.

Sur quoy on demande, ſi Dieu a la bonté d'étendre ſes ſoins charitables ſur les plus petites & ſur les plus méchantes choſes du monde pour les ſoûtenir & pour les conſerver. Il en faut établir la verité par quelques propoſitions. I. Com-

I. Comme dans la premiere creation il n'y a point eu de ſi petite partie dans le monde dont Dieu n'ait été le createur : il n'y en a auſſi aucune dont il ne ſoit le pere & le conſervateur.

II. L'amour & la bonté de Dieu s'étendent non ſeulement ſur la ſubſtance de chaque choſe, mais auſſi ſur tout le bien des creatures, comme ſur les actions, les accidens, les changemens, l'accroiſſement, le decroiſſement, le lieu, le temps, & toutes les autres circonſtances en ce qu'elles ont de bon.

III. Dieu n'a pas plus de difficulté ou de peine à regler & à conſerver les plus petites parties de l'Univers, que s'il n'avoit qu'une ſeule creature à gouverner.

IV. Ce n'eſt pas que ſa Providence agiſſe d'une même maniere ſur toutes choſes. Car il agit ſur les choſes naturelles comme Auteur de la Nature ; ſur les vivantes comme auteur de la vie ; & ſur les raiſonnables comme leur conducteur : ſur les corps inanimés, & ſur ceux qui ont des ames, d'une maniere proportionnée à leurs facultés.

V. Il eſt conſtant que tout ce qui ſe peut ſçavoir, & dont la connoiſſance eſt une perfection, & où il n'y a aucune contradiction, eſt parfaitement connu de Dieu.

VI. Il n'eſt pas moins certain, que Dieu ne peut jamais être fruſtré dans ſes deſſeins, ni décheoir de ſon attente ; & que comme il choiſit des moyens très propres pour ſon but, il ne manque jamais d'y parvenir.

VII. Il eſt encore vray, que tout ce que

Dieu

Dieu veut absolument qui arrive, arrive infailliblement. Mais lors qu'il ne veut proprement, ni ne veut un évenement; & qu'il ne le veut que par des preceptes, par des loix, & par des exhortations, en laissant l'execution à une creature libre: cet évenement peut arriver, ou n'arriver pas; selon l'usage que la volonté fera de sa liberte; & à cet égard Dieu n'a point de volonté absoluë, ni de Predetermination.

VIII. Mais comme il est certain que Dieu sçait de toute éternité toutes les bonnes actions qui devoient arriver: il est certain aussi qu'il ne les a vouluës que par des preceptes, & d'une maniere conforme à la nature raisonnable, & non pas par une Predetermination absoluë. Car la volonté de Dieu peut être considerée comme le principe & comme la cause de toutes choses, quand elle est absoluë: mais elle est aussi souvent le but seulement de chaque chose, quand elle se declare par des exhortations. L'une s'appelle dans l'Ecriture, sa *volonté* simplement; & l'autre s'appelle son *bon-plaisir* Il ne veut pas faire tout le bien comme cause totale par une premotion physique, parce qu'il veut que la volonté libre y concoure & y contribuë comme cause seconde. Et quand il voudroit procurer infailliblement l'évenement du bien, il le pourroit facilement sans détruire la liberté de l'homme & sans Predetermination. Et par consequent ses Decrets touchant le bien à venir ne sont point fondés sur cette Predetermination imaginaire. Car il le peut pro-

procurer infailliblement par une infinité d'autres moyens, comme ſont les objets, les inclinations, les habitudes, les enſeignemens, les exhortations, les promeſſes, les menaces, les bienfaits, les châtimens, l'éloignement des obſtacles, la moderation des tentations, & une infinité d'autres moyens que Dieu a entre ſes mains, & qu'il peut benir & rendre efficaces. Deſorte que c'eſt une extrême arrogance, & une impudence inſigne, que de vouloir fixer la puiſſance ou la volonté de Dieu à un ſeul moyen & à une ſeule maniere d'agir, comme ſi à moins qu'il ne la ſuive, on devoit douter de la certitude de l'effet, plûtôt que de confeſſer ſon ignorance.

Comme font Mr. Jurieu & les autres.

IX. Si on veut cependant appeller la maniere dont Dieu procure infailliblement le bien, une Predetermination par une Grace medicinale, comme Janſenius; ou une Predetermination finale, comme Gibieuf, & après luy Guil. Camerarius Ecoſſois Scotiſte: on ne s'y oppoſera pas, pourvû qu'on reconnoiſſe que cette operation de Dieu ſe fait par des moyens que Dieu ſeul connoiſt, en laiſſant à l'homme la liberté de ſe determiner.

X. Pour ce qui regarde le mal, on ne peut pas dire que Dieu le procure; mais ſeulement, qu'il ne l'empêche pas par un pouvoir abſolu. On ne peut pas même dire, ſi on veut parler exactement, que Dieu vueille que le mal arrive; mais plûtôt, qu'il ne veut pas abſolument qu'il n'arrive point, quoy qu'en le deffendant, il faſſe bien connoiſtre

noiſtre qu'il le hait & qu'il le punira. Enſorte que quand l'homme peche, on ne peut pas dire que la puiſſance de Dieu ſoit vaincuë, ni que ſa volonté ou ſes Decrets ſoient fruſtrés; mais ſeulement, qu'on s'oppoſe à la ſageſſe & à la volonté divine qui nous devroient conduire, & qui établiſſent ſi efficacement le devoir de la creature raiſonnable: ce qui arrive ſouvent par de mauvaiſes habitudes, qui s'enracinent quelquefois ſi fort, qu'elles changent en nature, quoy qu'elles n'acquierent jamais le pouvoir de nous determiner invinciblement, puis qu'on leur reſiſte ſouvent avec ſuccès.

XI. S'il eſt donc poſſible que Dieu puiſſe former des habitudes ſaintes dans le cœur de l'homme, après luy avoir donné des inclinations naturelles au bien: pourquoy en procurant ces divers moyens dont nous avons parlé dans l'Art. VIII. ne pourroit-il pas le determiner ſans luy ôter ſa liberté?

XII. Lors donc que la Grace divine ne determine point abſolument la volonté comme cauſe totale, mais la laiſſe en ſa liberté, après avoir employé tous ces moyens; ſi la volonté ſe determine au bien, quoy que Dieu ne l'y ait pas determinée, il ne laiſſe pas d'en être la cauſe principale, parce que toute la vertu de l'homme, la loy qui commande le bien, & tous les ſecours neceſſaires pour l'executer procedent de Dieu, quoy que l'évenement en ſoit laiſſé à la volonté de l'homme: à peu près comme ſi pour le faire emporter au baſſin d'une ba-

balance, il falloit cent livres, celuy qui en fourniroit 99. & qui ne nous en demanderoit qu'une pour fournir le poids, contribuëroit infiniment plus à le faire emporter, que nous, quoy que ſans nous tout ce qu'il auroit fourny ne fuſt pas ſuffiſant; mais cela n'empêche pas qu'il ne fuſt la cauſe principale de ce que le baſſin l'auroit emporté, quoy que la balance ne changeaſt pas de ſituation, juſqu'à ce que nous y ayons mis nôtre livre: ou, pour donner un exemple plus approchant de la matiere, à peu près comme un pere qui chercheroit ſon enfant dans un precipice, & qui ne le trouveroit que par les cris de cet enfant, ſeroit ſans contredit la cauſe principale de ſa delivrance. On peut même dire que Dieu eſt la cauſe totale, quoy qu'il ne ſoit pas la ſeule cauſe, de tout le bien que nous pouvons faire; parce que c'eſt de luy que nous avons receu tout le pouvoir que nous avons. L'action en qualité d'action procede de luy, comme du principe de la Nature. L'action en qualité de bonne eſt encore toute de luy, quoy qu'elle ne ſoit pas de luy ſeul; parce que c'eſt luy qui l'a commandée, & qui a donné à la volonté le pouvoir de la vouloir faire avec tous les ſecours neceſſaires par le moyen des objets, des habitudes ſaintes, des mouvemens de la conſcience, des perſuaſions de ſa fidelité & de ſa juſtice, du miniſtere de ſa Parole, de ſes bienfaits, de ſes châtimens, &c. qui ont porté la volonté à ſe determiner droitement. En un mot, la volonté de l'homme ne fait rien de

bien

bien que ce que Dieu luy fait faire, mais toûjours librement.

XIII. Et ainsi les bonnes actions dependent de la Providence directement, & les méchantes seulement par accident, I. En ce que Dieu les deffend. II. En ce qu'il punit les pecheurs. III. En ce qu'il les souffre. IV. En ce qu'il en tire quelquefois le bien, & qu'il en tire la gloire de sa justice & de sa sainteté. V. En ce qu'il refrene & modere la malice. Car il faut bien remarquer dans cette controverse, que quand on dit que Dieu gouverne le peché pour sa gloire, on doit toûjours presuppoſer que le peché existe dêja par la volonté de l'homme, qui s'y est determinée librement. Car Dieu ne veut point l'existence du peché, ni qu'il arrive, ou qu'on le commette. Mais lors qu'il a été commis, il sçait par une sagesse admirable en tirer quelque bien, sçavoir la manifestation de sa bonté en le pardonnant, ou de sa justice en le punissant.

Il n'est pas difficile de prouver que la Providence de Dieu s'étend sur le peché à cet égard: I. Parce qu'étant souverainement puissant & parfait, rien ne luy peut être inconnu. II. Parce que rien ne peut resister à sa puissance, & que par consequent ses desseins ne peuvent avorter. Et ainsi les plus grands pechés sont arrivés par sa permission, c'est-à dire, qu'il n'a pas voulu les empêcher par son pouvoir absolu, quoy qu'il s'y soit toûjours opposé par ses loix, par ses menaces, par ses châtimens, par ses benedictions, & par une infinité d'au-

tres

tres moyens proportionnés à des creatures raiſonnables.

Il eſt vray que l'Ecriture nous apprend que Dieu avoit preordonné des effets des plus grands pechés de Pharao, de Roboham, des Juifs qui crucifierent Jeſus, &c. Mais cela ſe doit rapporter, ou à une ſimple permiſſion, ou aux ſuites que la ſageſſe de Dieu a ſceu en tirer, ou tout au plus à ce qu'ayant retiré ſa grace & ſa benediction à cauſe de divers pechés precedents, ils ſe ſont plongés dans ces crimes ſans être retenus, 1 Rois 12: 15. 2 Chron. 10: 15. Exod. 9: 16. Rom. 1: 26. 2 Theſſ. 2: 11. Jud. 4. Act. 2: 23. 1 Petr. 2: 8. Act. 4: 28. 1 Petr. 1: 20. Geneſ. 45: 5. 7. 1 Rois 22: 22.

L'Ecriture nous declare auſſi, que Dieu a tiré de grands biens des plus grands maux. Par exemple, il a pris occaſion du peché d'Adam, de declarer ſa Grace aux hommes par Jeſus-Chriſt. Il manifeſta ſa force dans la delivrance des Iſraëlites, & dans la punition des Egyptiens & de Pharao. Il a manifeſté l'Evangile par la crucifixion que les Juifs ont faite de ſon Fils.

Il n'eſt pas plus difficile de prouver que la Providence de Dieu s'étend juſqu'aux plus petites choſes. Car ſi Dieu n'a pas dedaigné de creer les moindres inſectes, pourquoy les negligeroit-il? Et s'il ne les conſervoit, ne les verroit on pas retourner dans le neant, n'ayant ni force ni vertu pour s'en deffendre? Leurs actions ne dependent pas moins de ſa ſage conduite: & comme il a reſolu de s'en ſervir quelque-

fois

fois dans ses plus grands desseins, on ne peut pas raisonnablement douter, qu'il n'ait le soin de conserver leurs qualités, & de conduire leurs mouvemens & leurs inclinations naturelles.

Mais comme sa bonté aussi-bien que toutes ses autres vertus sont infinies, quelle difficulté y a-t-il qu'elles s'étendent jusqu'aux plus petites choses & jusqu'aux plus petits évenemens? On a accoûtumé de dire, que ce soin des plus petites choses est indigne de Dieu. Mais si cette instance étoit recevable, il faudroit dire qu'il est aussi indigne de Dieu d'être tout-puissant, d'être present par tout, & de connoistre toutes choses, de les avoir creées, & de les conserver.

On ajoûte, que Dieu ne fait les petites choses que par l'entremise & par le moyen des grandes. Mais comment veut-on que Dieu qui est infiny soit éloigné de quelque chose que ce soit; ou que quand il se sert de quelques moyens, il n'agisse pas aussi-bien que s'il n'en avoit pas employé?

Enfin la grande objection, c'est qu'il arrive trop de confusions dans le monde, pour être conduit & gouverné par la sage Providence. Mais on appelle souvent confusion ce qui est un grand ordre, parce que nous ne voyons qu'une partie des choses. Mais lors que nous verrons tous les ouvrages de Dieu ensemble, il sera alors facile de reconnoître à la confusion du peché, & à la plus grande gloire de Dieu, que ce n'est point la confusion, mais le

Dieu

Dieu tout-puissant, tout-bon & tout-sage, qui gouverne le monde & toutes ses parties.

QUESTION III.

S'il y a quelque Reprobation positive, ou quelque Decret au peché, à l'infidelité, & à la damnation.

ON entend ordinairement deux choses par la Reprobation, sçavoir la rejection actuelle des pecheurs qui existent du bonheur éternel, en leur refusant la grace & le pardon; & le Decret éternel & interieur que quelques-uns pretendent que Dieu en a fait.

Mais il y en a qui entendent par cette Reprobation éternelle, tout le Decret de Dieu touchant la perdition des reprouvés, comme s'il comprenoit un dessein de leur refuser le salut, & les moyens qui pourroient les y faire parvenir, comme la foy, la repentance & l'Evangile.

Il y en a d'autres qui n'entendent que le dessein de perdre les méchans à cause de leurs pechés. Et d'autres enfin qui n'entendent que le Decret de permettre le peché, & de ne donner ni la foy, ni la repentance.

On ne peut donc resoudre la question que sur ces differentes significations qu'on donne à la Reprobation. A l'égard de la premiere, comme Dieu ne refuse le pardon des pechés à qui que ce soit; & qu'au contraire il l'offre à tout le monde sous les con-

ditions de la repentance : on ne peut pas dire qu'il ait fait aucun Decret de le refuser.

A l'égard du Decret que quelques autres pretendent que Dieu a fait de refuser le pardon du peché à quelques-uns, c'est proprement le dessein qu'il a fait de punir ceux qui l'auront merité en violant ses loix : mais alors ce sont les hommes qui se reprouvent eux-mêmes, plûtôt que le Decret de Dieu.

Et ainsi on ne peut trouver dans la derniere reprobation des méchans à l'égard de Dieu, qu'un Decret éternel de donner une Loy, qui condamnera aux supplices éternels ceux qui la transgresseront, avec un Decret d'executer cette menace quand il en sera temps.

Car pour ce qui est du Decret de n'empêcher pas le peché par une puissance absoluë, ou de ne donner pas l'Evangile ou la repentance à ceux qui meritent d'en être privés ; bien loin que ce soit un Decret ou un dessein de Dieu ; que rien n'est plus opposé à ce qu'il nous a declaré de sa volonté.

I. Et constamment quand on n'auroit point d'autre raison d'en faire ce jugement, que ce qu'aucun des Theologiens qui avancent qu'il y a un Decret positif de Reprobation de cette nature, n'a encore pû le prouver ; cela devroit suffire pour le rejetter. Car si cette preuve étoit possible, il semble qu'elle devroit être faite il y a long-temps. Il est vray que plusieurs, comme Twisse &

Dissert. de Prædest.

Davenant, rejettent l'opinion de Scot, qui condamne cette sorte de Decret comme une absurdité: mais ils le font sans en donner aucun fondement; ce qui est assez particulier pour de grands-hommes.

II. Mais j'ajoûte à ce prejugé, que comme un neant n'a point de cause & n'a aucune production; on ne peut aussi former aucune resolution ni aucun Decret de le produire. Or il est constant que n'empêcher point le peché, ne donner pas la foy, &c. sont un pur neant. Si donc, selon quelques Scolastiques, tous les Decrets sont effectifs; & que le pretendu Decret de n'empêcher pas le peché, & de ne donner ni la foy, ni la gloire, ne soit pas un Decret effectif, ou qui produise quelque chose: il s'ensuit necessairement que ce ne peut être un Decret.

III. Si dans la bonne Philosophie, on ne doit pas multiplier les êtres sans necessité, on doit encore moins multiplier dans la Theologie les actions de Dieu sans preuve. Car c'est en vain que l'on employe divers moyens pour venir à bout d'une entrepriſe, où un seul suffiroit. Or c'est ce qui se trouve dans cette occasion. Car il n'en arrive ni plus ni moins, qu'on admette ce Decret de Reprobation, ou qu'on le rejette. Comme il n'y auroit point eu de monde, s'il n'y avoit point eu de Dieu: il est certain que ne vouloir point creer plusieurs mondes, les laissera aussi infailliblement increés, que d'en faire un Decret positif, en voulant ne les creer pas. S'il n'y a point de Decret ni

de volonté de donner la foy à un pecheur, il n'en aura pas plus la foy, que si Dieu avoit fait un Decret de ne la luy pas donner.

IV. Si on ne s'avise pas de s'imaginer de semblables Decrets à l'égard de ce que Dieu ne fait point, & de ce qui n'arrivera jamais: quelle necessité y a-t-il de forger icy un Decret de n'empêcher pas le peché, & de ne donner pas la foy & la gloire; puis qu'on suppose que le peché des reprouvés ne sera jamais empêché, & qu'ils n'auront jamais ni la foy ni la gloire?

Constamment, ni l'Ecriture ni la raison n'autorisent pas ces fictions, parce qu'elles seroient injurieuses à la Majesté Divine. Par exemple, mille mondes sont possibles; car Dieu les peut creer: faudra-t-il feindre mille Decrets que ces mondes ne seront point? Mille millions d'atomes, de grains de sable, de brins d'herbe, de vers, de poissons, d'oiseaux, de bestes, d'hommes, d'étoilles, & cent mille millions de divers accidens qui les concerneroient, sont possibles; car la puissance de Dieu est infinie: faudra-t-il donc s'imaginer autant de Decrets que ces choses ne seront point; sçavoir, que ce grain, ou cet autre grain de sable ne sera point; que cet atome ne sera pas un homme; que Jean ne s'appellera ni Pierre, ni Thomas, ni Barthelemy, ou d'une infinité d'autres noms? Si cela est, il y a une infinité de millions de Decrets sur un seul atome qui ne sera jamais.

Mais si ce seroit une profanation ridicule & une niaiserie de se figurer tout cet amas

de

de Decrets à l'égard de chaque chose purement possible, mais qui n'arrivera cependant pas: pourquoy le sera-t-il plûtost permis dans cette occasion? Seroit-ce parce qu'il s'agit d'une affaire de grande importance? Je le veux à nostre égard. Mais ne creer pas mille mondes & plus, ou autant d'Anges & d'hommes, n'est pas moins important en soy. Et d'ailleurs, on n'en aura pas plus la foy ou le salut par une simple suspension de la volonté de Dieu, que s'il en faisoit un Decret absolu. Si Dieu ne veut point creer plusieurs mondes, ni sanctifier plusieurs pecheurs: ces mondes & ces pecheurs ne seront pas plus creés ni sanctifiés, que s'il avoit positivement resolu de ne les point creer, ou de ne les point sanctifier.

V. La cinquiéme raison qui nous determine à rejetter ce pretendu Decret de Reprobation positive, c'est que l'opinion ou nous nous rangeons s'accorde beaucoup mieux avec l'analogie de la foy, & resout beaucoup plus clairement toutes les objections qu'on peut faire contr'elle.

Car I. on objecte après Scot, que si Dieu ne fait pas un Decret absolu de ne point donner la grace & le salut, il n'en peut avoir aucune science certaine, parce que cela demeurera contingent, c'est-à-dire, pourra arriver ou n'arriver pas, & par consequent ne pourra estre connu certainement.

Mais comment prouvera-t-on que Dieu ne puisse donner à la volonté le pouvoir de se determiner elle-même à ses actions? Et si Dieu le peut faire, comment prouvera-

t-on qu'il ne l'ait pas fait effectivement? A quoy on peut ajoûter, que les choſes contingentes arriveront, & qu'ainſi Dieu les peut certainement connoître.

II. On objecte, que ſi Dieu veut poſitivement permettre le peché, il veut par conſequent ne donner pas la Grace. Mais il eſt facile de répondre, I. Que Dieu ne veut point poſitivement permettre le peché, parce que permettre, c'eſt n'empêcher pas; ce qui ne demande aucune action de la volonté. II. Quand Dieu voudroit permettre le peché, il ne s'enſuivroit pas qu'il vouluſt le peché même. III. S'il falloit attribuër à Dieu autant de reſolutions poſitives de n'agir pas, qu'il y a de choſes où il n'agit pas, & qui n'arrivent point: il ſeroit plus à propos de ne luy attribuër qu'un ſeul Decret de ne rien faire au delà de ce qu'il a fait, que de multiplier des Decrets à l'infiny.

In. 1. Sent. diſt. 41. & 47.

Voicy comme Scot répondoit à cette difficulté. On ſuppoſe Pierre & Judas entierement égaux; & on demande ce que Dieu veut de toute éternité à Pierre & à Judas. Si on dit qu'il veut la damnation à Judas: Dieu a donc fait un Decret poſitif de Reprobation. Si on dit qu'il luy veut le bonheur: Judas eſt donc predeterminé. Je répons qu'on peut dire, que dans le premier inſtant Dieu ne veut rien à Judas, & qu'il ne luy veut pas ſimplement le bonheur. Et à l'égard de Pierre, ſi vous le mettez dans le ſecond inſtant de la nature, on peut dire que quand Dieu luy veut la Grace, il n'y a point encore d'action poſitive de la

vo-

volonté de Dieu à l'égard de Judas. Dans le troiſiéme inſtant, quand il veut permettre que Pierre ſoit de la maſſe corrompuë, & digne de la perdition, ſoit à cauſe de ſon peché originel, ſoit à cauſe de ſes pechés actuels; il veut auſſi permettre que Judas ſoit le fils de perdition de la même maniere. Et ainſi c'eſt là le premier acte de la volonté de Dieu à l'égard de Judas, mais qui eſt uniforme à celuy qu'il fait à l'égard de Pierre: quoyqu'il s'enſuive de cet acte, que Judas ſera toûjours pecheur, tant que Dieu en demeurera à ne luy vouloir donner ni la grace ni la gloire. Dans le quatriéme inſtant, Judas eſt enfin preſenté à la volonté de Dieu, & alors Dieu veut le reprouver & le punir juſtement. Et il ne faut pas s'étonner que Dieu ne garde pas le même ordre dans la Predeſtination & dans la Reprobation: parce que tous les biens ſont principalement attribués à Dieu, & tous les maux à l'homme. Et ainſi il eſt très-digne de la bonté de Dieu de predeſtiner abſolument: mais on ne luy peut imputer de reprouver ſans avoir égard au peché mortel & final.

Vide Lichetum in Scot. l. 2. diſt. 34. 37. Vol. 2. p. 232. 233. & Ripald. l. 1. diſp. 46. p. 163. ex Lombardo.

On peut voir la même doctrine dans le *Scolaſtique Orthodoxe* de Paul Ferri, Theologien François très-ſubtil.

Mais comment pourra-t-on dire avec l'Ecriture, ſi cela eſt, que Dieu *ait haï Eſaü avant qu'il fuſt né*; qu'il *ait endurcy Pharao*; qu'il *ait commandé à Semeï de maudire David*; que *le peché de Roboham venoit de Dieu*, &c.

Tous les Theologiens remarquent fort judicieusement, que ces termes de l'Ecriture qui semblent marquer en Dieu des passions, ou des affections, ne signifient que des effets qui se trouvent dans les creatures: c'est-à-dire, à l'égard d'Esaü, que Dieu s'en servit comme les hommes ont accoûtumé de se servir d'une chose qu'ils n'aiment pas. Mais quoy que cette réponse arrête la difficulté, il est certain que quand Dieu a dit, *qu'il haïssoit Esaü*, ce n'a pas été à l'égard de sa personne, mais à l'égard de ses descendans. Car il y avoit onze cens ans qu'Esaü étoit mort, lors que Malachie reprocha aux Idumeens qui descendoient d'Esaü, leur méchanceté, & les causes des chastimens que Dieu leur avoit envoyés. Outre que ce n'est qu'une haine par comparaison dont il s'agit, en ce que Dieu avoit donné des marques plus sensibles de son affection aux Israëlites qu'aux Idumeens. C'est en ce sens que J. Christ veut que nous haïssions nos plus proches parents pour le suivre; c'est-à-dire, que nous les aimions moins que luy, & que nous preferions sa vocation à toutes choses.

Pour ce qui est de l'endurcissement de Pharao, il est dit que Dieu en est l'auteur, I. Parce qu'il luy refusa sa grace à cause de ses pechés. II. Parce qu'il souffrit sa rebellion, au lieu de l'écraser dès sa premiere resistance. III. Parce qu'il se servit de son endurcissement pour manifester sa gloire, en rabaissant sa fierté.

Ce

Ce que l'Ecriture dit, que Dieu commanda à Semei de maudire David, signifie ſimplement qu'il le luy permit, ſans l'en empêcher, comme il auroit fait, ſi David n'avoit pas peché, ſelon les promeſſes & les menaces que Dieu luy en avoit faites.

Ainſi le peché de Roboham eſt repreſenté *procedant de Dieu*, parce que Dieu s'en ſervit pour accomplir la menace qu'il en avoit faite contre Salomon, ſans s'y oppoſer & ſans l'empêcher. En general ces façons de parler de l'Ecriture ſignifient, I. Que Dieu n'empêche pas le peché par un pouvoir abſolu, comme il le pourroit; mais qu'il le permet. II. Qu'il donne pluſieurs benedictions temporelles, quoy qu'il n'ignore pas que les pecheurs en abuſeront. III. Qu'il permet qu'ils tombent en diverſes tentations, qu'ils pourroient bien ſurmonter, s'ils le vouloient. IV. Que ſçachant tous les évenemens, il veut quelquefois accomplir ſes predictions, & manifeſter ſa gloire, par les pechés où les hommes s'emportent volontairement & ſans y être contraints.

Mais, dit-on, ſi cela eſt, Dieu ſera donc le ſpectateur oiſif des choſes. Mais pourquoy s'imaginer cela? Tous ceux qui n'agiſſent pas, ne ſont pas oiſifs pour cela; mais ſeulement ceux qui ne font pas ce qu'ils devroient faire. Lors que les Predeterminans ne veulent pas que Dieu ſoit l'auteur de la forme, ou de la malice du peché, ils ne pretendent pas qu'il demeure oiſif pour

cela. Comment s'imagineroit-on que Dieu fust oisif en voyant commettre le peché, pendant qu'il le hait, qu'il le deffend, qu'il le condamne; qu'il menace, si on le commet, de perdre les pecheurs, qu'il les punit, qu'il limite sa malice, & qu'il en dispose pour sa gloire? C'est un proverbe, qu'il vaudroit mieux demeurer dans l'oisiveté, que de faire du mal. Mais ce seroit un étrange moyen d'avancer la gloire de Dieu, que de le faire agir dans tous nos pechés, de peur de le laisser dans l'oisiveté. Faudra-t-il qu'un horlogeur remuë incessamment les ressorts d'une montre qu'il a faite, de peur de passer pour inutile, parce qu'il laisse agir ses contrepoids & ses ressorts?

C'est donc une extravagance, que de s'imaginer que la volonté de Dieu demeure inutile, à moins que de luy faire former autant de Decrets positifs, qu'il peut y avoir de choses qui ne seront jamais faites. Il y auroit sans comparaison plus de sagesse à laisser choisir à Dieu des occupations dignes de sa grandeur. Mais parce que nous jugeons des actions de Dieu sur les nôtres, & que nous sommes accoûtumés à dire, que l'esprit d'un homme sage est occupé à l'égard des choses qui tombent sous sa connoissance, lors qu'il les veut, ou qu'il ne les veut pas; & qu'à l'egard des choses qui luy sont inconnuës, ou qui sont de peu de consequence, son esprit demeure sans action: nous ne faisons pas de scrupule de former les mêmes idées de Dieu, quoy que son intelligence soit d'une toute autre

nature

nature que la nôtre. Lors que Dieu a fait la lumiere, nous disons qu'il a aussi fait la nuict; lors qu'il a fait la vie, qu'il a aussi fait la mort; & ainsi de toutes les privations; quoy qu'en effet, ni les tenebres, ni la mort, ne puissent être ni les sujets, ni les objets de l'action. Il faut dire la même chose de la verité & de la fausseté, du vice & de la vertu, de la sainteté & du peché, &c. Dieu a voulu positivement ce qui est conforme à sa nature: mais il s'ensuit de là naturellement, qu'il n'a formé aucun Decret à l'égard de ce qui y est opposé.

Tout le monde demeure d'accord, que Dieu a fait l'homme capable de pecher, quoy qu'il le pust faire impeccable. Tous demeurent aussi d'accord, que Dieu a prevû que les hommes pecheroient, & qu'il ne les en a pas empêchés par un pouvoir absolu, quoy qu'il le leur ait toûjours deffendu. On ne nie pas non plus, que Dieu ne soit l'auteur & le principe de la Nature, qui en a reglé tous les mouvemens sans détruire la cooperation des creatures, & sans ôter aux choses naturelles leurs influences pour empêcher le peché, quoy qu'il luy fust facile de l'empêcher, en ôtant à l'homme la force ou la vie, qu'il luy conserve comme au reste des animaux. L'action procede donc en partie de Dieu, & en partie de l'homme: & lors que l'action est bonne, elle est principalement de Dieu qui l'a commandée; mais elle est aussi de l'homme qui execute le commandement. Mais lors que l'action est mauvaise, ce qu'elle a de mauvais

ne peut être imputé qu'à la creature, qui a fait ce qui luy étoit deffendu, & qui n'a pas voulu faire ce qui luy étoit ordonné. Et ce que cette action est empêchée, est en quelque sorte l'effet de la Loy qui le condamne; mais c'est effectivement l'action du pecheur.

On ne conteste pas non plus, que Dieu n'accorde à quelques-uns des hommes des graces qui les empêchent de pecher, qu'il n'accorde pas à plusieurs autres: mais il faut toûjours se souvenir, qu'il n'en use jamais de cette maniere qu'avec une parfaite justice & une profonde sagesse.

On reconnoist même, que Dieu preside tout autrement sur les effets du peché, que sur le peché; ou en presentant de certains objets; ou en donnant des facultés propres à agir sur ces objets, ou à en être touchés; ou en gouvernant les instrumens du peché, comme une hache, une épée, une lance, &c. ou en ôtant les oppositions qui se pourroient presenter à l'action de ces objets; ou en mettant dans l'esprit de certaines verités & de certaines bonnes pensées dont les pecheurs abuseront: & une infinité d'autres moyens que Dieu peut employer pour venir à bout d'un effet, quoy qu'il ne soit pas la cause du peché.

C'est ce qu'il faut particulierement bien remarquer, pour ne pas confondre l'action du peché avec l'effet du peché, quoy qu'ils ne portent souvent que le même nom. Par exemple, l'homicide signifie & la mauvaise volonté de celuy qui tuë, & son action,

tion, & la mort de celuy qui eſt tué: & ainſi de tous les autres crimes contre la Loy. Si on demande, ſi Dieu eſt la cauſe de l'homicide: il eſt conſtant qu'il faut répondre, qu'il y a quelque choſe dans l'homicide dont Dieu ne peut être la cauſe, ſçavoir la mauvaiſe volonté du meurtrier; quoy qu'on ne puiſſe pas nier, qu'il n'ait preſidé ſur cet évenement. Ce ne fut conſtamment pas Dieu qui determina la mauvaiſe volonté des Juifs à crucifier Jeſus-Chriſt: mais Jeſus ne fut cependant pas crucifié, ſans que Dieu y preſidaſt, comme il l'avoit predit. Car ce fut par ſa permiſſion qu'il n'échappa pas de leurs mains, qu'il voulut mourir pour tous les hommes, qu'il prononça des paroles qui donnerent le pretexte de l'accuſer de blaſpheme pour le faire perir. Ce fut Dieu qui fit que la croix & le bourreau ſe trouverent prêts, que la lance du ſoldat luy porta au cœur, qu'il expira ſans qu'on luy briſaſt les jambes, qu'il ne deſcendit pas de la croix pour confondre l'incredulité de ceux qui luy demandoient ce ſigne, &c.

Si on demande, ſi Dieu eſt la cauſe de l'adultere: ce mot deſigne la mauvaiſe diſpoſition du cœur qui ſe porte à ce crime, avec l'action du corps, & l'effet ſur le ſujet. Dieu ne fut pas la cauſe de cette mauvaiſe diſpoſition dans le cœur d'Abſalom; mais il fut la cauſe des effets. Il n'empêche pas que les concubines de David ſe preſentent à luy. Il eſt l'auteur de leur beauté qui excite ſa convoitiſe. Il permet que les

mauvaises raisons d'Achitophel l'empêchent de se reconcilier avec son pere, & que rien ne s'oppose à son dessein impur, &c.

Si on demande, si Dieu est la cause de l'yvrognerie: ce terme designe la volonté du gourmand, son action, & l'effet qui s'en ensuit. Dieu est donc la cause du vin, & de sa douceur qui attire les gourmands. Il est la cause de l'appetit sensuif qui le souhaite. Il donne une saison favorable pour la vigne. Il donne des biens pour acheter du vin. Il ne met point d'obstacles. Il conserve au vin sa proprieté d'enyvrer ceux qui en prennent par excès: mais c'est l'yvrogne qui par sa gourmandise s'enyvre luy-même.

On ne contredit pas non plus, que Dieu ne gouverne parfaitement la volonté & les actions des pecheurs, en leur commandant leur devoir par ses loix, en refrenant leurs actions & leurs convoitises, & en disposant des effets pour son but, rien ne se faisant dans le monde contre le decret absolu de Dieu.

Enfin tout le monde confesse, que Dieu tire sa gloire du peché quand il est commis; & la gloire de sa puissance, en punissant, & en assujettissant les plus forts & les plus rebelles; & la gloire de sa sagesse, qu'il fait paroistre au milieu de toutes les confusions des méchans; & la gloire de sa bonté & de son amour, en pardonnant & en faisant du bien aux méchans & à ses ennemis; & la gloire de sa justice, de sa verité, de sa

fidelité,

fidelité, & de ſa ſainteté. Car c'eſt Dieu ſeul qui tire ce bien de l'exiſtence du peché: comme un Souverain fait paroiſtre ſa Majeſté & ſa bonté, en pardonnant, ou en puniſſant une revolte; ou un Medecin, ſon adreſſe & ſa connoiſſance, en gueriſſant les maladies les plus aiguës & les plus dangereuſes. Mais on ne peut pas dire, que le peché ſoit un moyen dont Dieu ſe ſerve pour manifeſter ſa gloire; non plus que la mort eſt un moyen pour la reſurrection, ou la nuict un moyen pour le jour, ou l'hyver un moyen pour le printemps & pour l'eſté, ou l'ignorance un moyen pour eſtre ſçavant. On peut dire tout au plus, que c'eſt une occaſion que Dieu prend pour faire paroiſtre ſa vertu: quoy qu'on ne puiſſe dire que Dieu vueille ce mal, pour operer le bien qui luy ſuccede; non plus que celuy qui ſouhaitte la ſanté à un malade, ne veut ſa maladie. Ainſi vouloir la reſurrection, ce n'eſt pas vouloir la mort qui la precede; vouloir donner l'aumône à un pauvre, ce n'eſt pas vouloir ſa pauvreté; vouloir pardonner au pecheur, le vouloir juſtifier, ſanctifier & ſauver, ce n'eſt pas ſans doute vouloir le peché. Et par conſequent Dieu n'a fait aucun Decret à cet égard.

On ne peut donc pas dire, comme font quelques-uns imprudemment, que Dieu veuille ni decrete l'exiſtence du peché, quoy qu'il n'en decrete pas l'eſſence; ni que le peché arrive, quoy qu'il ne veuille pas le peché qui eſt arrivé, parce qu'il eſt bon qu'il arrive quelque mal: car c'eſt l'exiſ-

l'exiſtence du peché que Dieu hait le plus. Par exemple, il ne veut point qu'Adam mange le fruit deffendu : mais s'il le mange, il veut que ce ſoit un peché. Dieu ne veut point qu'Achab s'empare de la vigne de Naboth : mais s'il s'en ſaiſit, il veut que ce ſoit un peché. Il veut donc moins l'exiſtence, ou que le peché arrive, qu'il ne veut ſon eſſence : c'eſt-à-dire, qu'il veut, quand il ſera arrivé, que ce ſoit un peché. Et s'il vouloit que le peché arrivaſt, il eſt bien difficile de découvrir ce que le pecheur a voulu dans ſon peché, que Dieu n'ait pas auparavant, & même beaucoup plus voulu que luy.

Le peché eſt donc preſuppoſé, quand on dit que Dieu en veut tirer ſa gloire : & lors que Dieu a reſolu d'en prendre occaſion de manifeſter ſa vertu, c'eſt après l'avoir preſuppoſé. Il eſt faux que Dieu veuille que le peché exiſte pour faire éclater ſa juſtice & ſa miſericorde : mais il eſt conſtant qu'il les veut faire éclater par la deſtruction, ou par le pardon du peché qui exiſtoit.

Il faut donc de toute neceſſité reconnoître, qu'il n'y a point de Decret poſitif de Reprobation, ou de Decret de la volonté de Dieu à l'égard du peché, de l'infidelité, de la damnation. Car ce qui n'eſt rien, ne peut être ni l'objet ni l'effet des Decrets de Dieu ſans parler très-improprement. Or n'avoir point la grace ni la gloire, n'agir point, ne point croire, ne ſe repentir point, n'aimer point Dieu, n'obeïr point,

ne sont pas constamment des êtres qui existent; ce sont au contraire des non-êtres & des privations d'être: & par consequent cela ne peut être l'objet de la volonté ni des Decrets de Dieu.

Il suffit constamment, afin qu'une chose ne soit point, que Dieu ne la veuille, ou ne la fasse pas: comme afin que le monde existe, il faut que Dieu l'ait voulu & l'ait fait. Par exemple, afin que Judas n'ait pas la foy ni le Saint Esprit, la remission de ses pechés & la gloire; il suffit qu'il n'ait pas resolu de les luy donner, & qu'il ne les luy ait pas accordés. Car ne pas decreter, ou ne pas resoudre de les donner, n'aura pas moins d'effet que si Dieu avoit resolu de ne les donner pas; à moins qu'on ne veuille attribuer à Dieu une action qui ne fait rien, & dont l'objet est un pur neant.

Cependant, parce que par une volonté, que la Theologie appelle *consequente*, une seconde grace est justement refusée à celuy qui aura refusé la premiere, & que la gloire est justement refusée à un infidéle & à un impenitent; & que d'ailleurs la menace de la Loy par laquelle les méchans sont condamnés à la mort éternelle, est une action positive de Dieu: on peut dire que Dieu veut positivement ne leur accorder pas la felicité ni les rendre heureux; pourvû qu'on suppose toûjours le peché comme la cause de ce Decret, ou de cette volonté qu'il a declarée par sa Loy.

Mais on ne peut jamais dire, qu'il veuille le peché, qu'il declare qu'il hait mortel-

lement,

lement, & qu'il nous deffend de commettre sur de grosses peines. Car ses Decrets ne peuvent pas se contredire de cette maniere; & s'il avoit ordonné & voulu le peché par un Decret positif, pourquoy deffendroit-il si rigoureusement de le commettre? On dit que la Loy est destinée à nous apprendre nôtre devoir, & non pas nôtre destinée, qui depend du Decret de Dieu. Mais cela empêche-t-il qu'elle ne nous découvre les desseins de Dieu, qui sont absolument de juger l'homme sur sa Loy, & non pas de le condamner à cause de ce qu'il aura voulu, ou de ce qu'il aura fait luy-même?

On ajoûte, que si Dieu se sert des pechés comme d'un moyen pour avancer le bonheur de ceux qui l'aiment; il n'y a aucune difficulté à reconnoistre qu'il les a voulus & decretés de toute éternité: & on n'a pas de honte d'alleguer le texte de Saint Paul, où il assûre que *toutes choses aident ensemble en bien à ceux qui aiment Dieu*. Mais I. par *toutes ces choses*, l'Apôtre n'entend que les afflictions, & tous les autres ouvrages de la Providence, où le peché ne peut être compris, puis que St. Paul n'en parle pas, & qu'au contraire il l'exclut expressément quand il specifie *ceux qui aiment Dieu*, & que par consequent il exclut ceux qui pechent ou qui ne l'aiment pas, qui l'aiment moins qu'auparavant, & qui aiment plus que luy les objets de leurs convoitises. II. Quel est ce bien où cooperent toutes ces choses dont parle St. Paul? N'est-ce pas constamment la confirmation

Rom. 8. 28.

&

& l'accroiſſement de l'amour de Dieu & de la ſainteté? puis que rien ne peut abſolument contribuer à nôtre bien ou à nôtre bonheur, que ce qui nous rend bons & meilleurs, & que nous ne pouvons parvenir à la derniere gloire que par la ſainteté. Comment donc le peché & la diminution de la ſainteté pourroient-ils contribuër à ſon accroiſſement? Ne voit-on pas au contraire par une funeſte experience, que pluſieurs qui ont aimé Dieu ſont déchûs de leur premiere charité, ont accumulé de plus en plus leurs pechés, & s'il en faut croire l'ancienne Egliſe, ont entierement perdu la foy? III. Si cette promeſſe de Dieu renfermoit le peché, ne détruiroit-elle pas abſolument toute la force des menaces de Dieu? Ce ſeroit nous repreſenter Dieu faiſant tonner ſes menaces dans toutes les Ecritures pour arrêter les pecheurs; & promettant cependant aux juſtifiés, que quelque peché qu'ils puiſſent commettre, ils le verront contribuër à leur ſainteté & à leur bonheur: ce qui deviendroit un appas & une forte tentation à faire pecher les infirmes, & qui ſurpaſſeroit même tous les artifices que le Demon met en uſage pour nous ſeduire. Cela même détruiroit cette puiſſante raiſon, que Dieu tire quelquefois de nos interêts, & de l'amour que nous nous devons porter, pour nous retirer du crime. Rien ne ſeroit plus oppoſé aux deſſeins de Nôtre Seigneur Jeſus-Chriſt, qui n'eſt venu au monde que pour détruire les œuvres du Diable. Rien ne ſeroit plus con-

contraire aux desseins du St. Esprit ; & lors que Dieu appellera les hommes au dernier jour pour luy rendre compte, on les entendroit s'excuser sur ce que Dieu leur auroit promis de faire contribuër leurs pechés à leur bonheur. Enfin rien n'est plus indigne de la sagesse infinie de Dieu, que de supposer qu'il anime les pecheurs à malfaire, & qu'il leur promette que leur méchanceté les rendra bienheureux.

Nous ne nous arrêterons pas à répondre à toutes les mauvaises raisons qu'on allegue pour soûtenir ce Decret positif pour la méchanceté & pour la damnation que nous combattons, parce qu'elles sont refutées dans la premiere de ces questions sur la Predetermination : mais il y en a quelques-unes, qui paroissent les plus probables, que nous ne pouvons nous dispenser de toucher.

On pretend que le peché étant nôtre mal, & non pas celuy de Dieu ; ce n'est pas à Dieu à ne le vouloir pas, mais à nous. Pour resoudre cette chicane, il faut considerer Dieu à l'égard des pecheurs, comme un proprietaire, comme un gouverneur, comme un bienfaiteur, & comme le but de toutes les creatures. Le peché ne peut pas veritablement faire de tort à Dieu consideré comme proprietaire : mais c'est luy faire injure, que d'abuser de ses biens contre ses ordres ; & quoy qu'il n'en reçoive aucun tort, il ne tient pas au pecheur que cela ne soit ; & ainsi sa volonté doit être reputée pour le fait. Si on considere Dieu comme le gouverneur du monde, le peché

ché eſt la tranſgreſſion de ſa Loy & une revolte, dont ſes ſujets ſe doivent éloigner; c'eſt un ſoûlevement contre ſon empire. Si on le conſidere comme bienfaiteur, le peché eſt une ingratitude. Si on le conſidere comme nôtre but, c'eſt une deſertion, un égarement, & une inimitié. Et par conſequent comme le peché eſt contre ſes droits, contre ſon empire, & contre ſon amour, il ne peut que luy déplaire, & on ne peut dire qu'il le vueille. Ajoûtez à cela toutes ſes loix, qui declarent ſi hautement qu'il ne veut point que les hommes pechent. Enfin le peché n'eſt pas veritablement le mal de Dieu, puis qu'il ne ſe rencontre jamais en luy: mais cela n'empêche pas qu'il ne l'ait en horreur.

En ſecond lieu, on n'a pas de honte de ſoûtenir, que puis que Dieu fait le peché, il faut bien qu'il le vueille, & qu'il y en ait un Decret poſitif. Car, ajoûtent-ils, c'eſt Dieu qui a fait la volonté qui peche, c'eſt luy qui a fait la Loy qui deffend le peché, c'eſt luy qui a fait les objets qui attirent au peché, c'eſt luy qui fait l'action par ſa premotion & par ſa Predetermination.

Mais en conſcience, comment oſe-t-on ſeulement prononcer ces blaſphemes? Car il n'eſt pas vray que Dieu ſoit l'auteur de l'action par aucune Predetermination. C'eſt luy veritablement qui fait que nous agiſſons, que nous comprenons les choſes, & que nous les voulons: mais ces actions en general ne ſont pas deffenduës; il n'y a que le defaut que nous y mettons, quand

nous

nous ne les appliquons pas à leur veritable objet, ou que nous les en detournons. Et ainsi ce n'est pas proprement l'action qui est mauvaise, mais pluitost ou la maniere dont on la fait, ou les autres circonstances qui l'accompagnent.

Mais, dit-on, il y a des actions qui sont criminelles en elles-mêmes, sans qu'on puisse distinguer leur substance d'avec leurs qualités: par exemple, le mensonge, la haine de Dieu, &c. Mais cependant Dieu n'a jamais deffendu l'action en general, & on peut toûjours distinguer dans le mensonge, l'action même qui consiste à penser & à parler, d'avec la fausseté de cette pensée & de cette parole. On peut distinguer la haine, de l'objet où elle s'attache. Il est permis de haïr le mal: mais on ne peut jamais haïr ce qui est bon, sans crime.

Enfin on ajoûte, que comme Dieu a prevû le peché, il faut necessairement qu'il l'ait voulu, & qu'il y en ait un Decret positif. Car, disent-ils, Dieu prevoit que les choses doivent arriver, ou en les voulant, ou en ne les voulant pas. S'il les prevoit en ne les voulant pas; Dieu n'est donc pas le maître quand l'homme peche. Et s'il les veut; il y en a donc une volonté & un Decret positif.

Mais on a dêja satisfait à cette difficulté, en remarquant que Dieu ne preconnoist les choses que dans leur état naturel, & sans forcer la disposition de la nature. Au reste Dieu ne fait paroître qu'il ne veut point les choses, qu'en trois manieres;

ou lors qu'il empêche absolument qu'elles n'arrivent, ou lors qu'il deffend de les faire, ou lors qu'il ne les fait pas luy-même. Il est constant qu'il ne veut pas absolument les pechés qui n'arrivent jamais : mais on ne peut pas dire non plus, qu'il vueille ceux qu'il souffre que les hommes commettent contre ses loix. Il a donc prevû le peché qui devoit arriver : mais il l'a prevû sans le vouloir, & sans ne le vouloir pas absolument, mais en le deffendant & en l'empêchant par plusieuts moyens dignes de sa sagesse & de toutes ses vertus.

Il ne faut pas cependant omettre, que cette derniere objection feroit Dieu absolument auteur du peché à l'égard de sa matiere & de sa forme, si elle avoit quelque fondement. Car qui empêchera d'ergoter en disant, que Dieu l'a prevû en le voulant, ou en ne le voulant pas. Que s'il l'a prevû en ne le voulant pas; les hommes seroient donc plus forts que luy : & que s'il l'a prevû en le voulant; rien n'a pû empêcher qu'il n'ait été commis.

Mais après avoir justifié Dieu de toutes les imputations de la Predetermination & de vouloir le peché, il faut examiner en peu de paroles, si la prevision, ou la connoissance qu'il en a, y contribuë quelque chose.

QUES-

QUESTION IV.

Touchant la prevision & la science de Dieu à l'égard du peché.

L'Esprit de l'homme & des Anges connoist les choses, en partie en agissant sur elles, & en partie par l'impression qu'il en reçoit; à peu près comme l'œil agit en voyant & en recevant les impressions de la lumiere & des objets, que Dieu conserve aussi-bien que sa faculté. Mais on n'oseroit dire que Dieu connoisse les choses de cette maniere. Son entendement est infiny, & la presence des objets ne sert qu'à luy donner un nom particulier, sans qu'il luy en arrive aucun changement: à peu près comme si le soleil lançoit ses rayons dans le vuide, & qu'il n'y eust aucune creature que luy; il n'agiroit pas moins qu'à present qu'il illumine, qu'il échauffe, & qu'il éclaire l'Univers. Mais la presence de tout ce qu'il éclaire nous sert à distinguer ses divers effets.

Il faut donc bannir de l'Ecole Chrêtienne toutes ces vaines questions qui supposent que Dieu reçoit quelque impression des objets qu'il connoit, comme une production de l'impieté.

Cependant, comme nous ne pouvons comprendre comment se fait la connoissance, que par l'action de la faculté & de l'objet; nous ne pouvons pas non plus parler de la connoissance de Dieu, sans l'appliquer à de certains objets: & ainsi l'existence nouvelle de quelque chose ne peut manquer

quer de nous mettre dans l'eſprit, que la connoiſſance de Dieu a plus d'étenduë qu'elle n'en avoit auparavant. Avant que le monde fuſt fait, Dieu ſe connoiſſoit parfaitement luy-même. Après que le monde fut fait, ce fut un nouvel objet à ſa connoiſſance. Car *connoiſtre*, c'eſt connoiſtre quelque choſe. Connoiſtre donc à l'égard de Dieu, c'eſt ſe connoiſtre ſoy-même, ou connoiſtre ſes creatures. *Connoiſtre veritablement*, c'eſt connoiſtre une choſe comme elle eſt. Ce qui n'eſt point, ne peut abſolument être connu comme s'il étoit. Ce qui a été par le paſſé, ou ce qui ſera ſeulement à l'avenir, n'eſt point preſentement. Mais ce qui a été lors qu'il étoit, & ce qui ſera quand il ſera, peut bien être connu comme paſſé, & comme à venir.

Car ſi Dieu avoit connu le monde comme exiſtant dêja avant la creation, & ainſi de toute autre choſe: le monde ſeroit de toute éternité, & on ne pourroit dire qu'il connuſt les choſes paſſées comme paſſées, ni les choſes à venir comme à venir; c'eſt-à-dire, qu'il les connuſt comme elles ſont veritablement.

Comme cette difference qui ſe rencontre dans la connoiſſance de Dieu à cauſe de la diverſité de ſes objets, ne bleſſe ni ſa ſimplicité, ni ſon unité, cette nouveauté de connoiſſance, & la ceſſation que nous en ſuppoſons à l'égard de l'avenir & du paſſé, ne peut bleſſer ſon immutabilité. Car quoy qu'il ne faille pas s'imaginer que Dieu re-

çoive quelque nouvelle perfection par la nouvelle connoissance qu'il prend des objets; ce seroit cependant une étrange extravagance, que de s'imaginer que Dieu connoisse toutes choses de toute éternité par une seule action : & jusqu'icy on ne s'est point imaginé que Dieu haïsse David & Pierre, parce qu'il declare qu'il hait Achitophel & Judas : ou qu'il sçache que les gens-de-bien periront, parce qu'il sçait que les impenitens n'auront point de part à sa grace : ou enfin que la connoissance que Dieu a que Pierre est juste, soit la même connoissance que celle qu'il a que Judas est méchant; & que la connoissance qu'il a des oiseaux, des plantes, des animaux, &c. soit la même connoissance qu'il a des hommes, & de ses propres vertus. Car ce seroit dire que l'amour & la haine, le salut & la damnation, &c. seroient une même chose. De la même maniere donc que la diversité des objets diversifie les actions de l'intelligence & de la volonté de Dieu, sans blesser sa simplicité : de la même maniere le commencement & le changement des objets donnent commencement, ou font finir la connoissance que Dieu en a, sans offenser sa constance & sa fermeté, & sans l'exposer à aucun changement.

C'est une temerité dangereuse que de vouloir assujettir Dieu à nos manieres de connoistre, comme s'il avoit besoin d'idées ou de raisonnemens, parce qu'il voit toutes choses immediatement.

Ce

Ce n'eſt pas une moindre hardieſſe que d'attribuër à ſa connoiſſance des objets purement imaginaires, & qui ne ſeront jamais, comme s'il luy en revenoit quelque honneur.

Il n'eſt pas moins perilleux de s'imaginer, que la connoiſſance de Dieu ſoit efficiente, ou qu'elle faſſe ſes objets. Car il s'enſuivroit qu'il ne connoiſtroit aucune choſe qu'elle n'exiſtaſt actuellement, & qu'il n'auroit aucune connoiſſance du peché. Car les choſes qui n'exiſtent pas ne ſont faites par aucun, & le peché ne peut être que la production de la creature méchante.

On ne peut pas non plus dire ſagement, que la connoiſſance que Dieu a des choſes à venir en ſoit la cauſe. La cauſe d'une concluſion touchant des choſes à venir, n'eſt pas la cauſe de ce qu'elles arriveront. Dieu connoiſt ſans doute les pechés qui arriveront: & par conſequent ils arriveront. Mais ce n'eſt pas cependant la connoiſſance de Dieu qui les fera arriver. Ils ſeront la production de l'eſprit égaré & de la volonté corrompuë de l'homme. Il n'y a rien d'éternel que Dieu: & par conſequent puis que le peché eſt la production du temps, la connoiſſance que Dieu en a n'en peut pas être la cauſe.

Il eſt vray que la connoiſſance que Dieu a des choſes qu'il doit faire, en peut être regardée comme la cauſe, parce que cette connoiſſance eſt accompagnée d'une volonté efficace. Mais comme Dieu ne fait ni

ne veut le peché, le peché n'arrive ni parce que Dieu l'a prevû, ni parce qu'il l'a voulu. Dieu a seulement preconnu ce qui devoit arriver à cet égard. Mais comme ce que le peché doit arriver, n'est pas la cause de la prescience de Dieu : la prescience de Dieu ne peut pas non plus être la cause que le peché arrive.

On a accoûtumé de tirer d'étranges consequences de cette prescience de Dieu, & plusieurs Theologiens s'embarassent dans une infinité de questions obscures & ridicules, comme si Dieu les avoit admis dans son Conseil secret ; ou comme si tout ce qui se peut dire loüablement de la connoissance humaine, devoit necessairement se passer de la même maniere dans l'intelligence divine. Mais Nôtre Seigneur Jesus-Christ nous a proposé un autre modelle, quand il s'est contenté de nous proposer des enseignemens propres à nous corriger de nôtre égarement & de nôtre corruption. Et quiconque se contentera de sçavoir que tout le bien procede de Dieu, qu'il le veut, qu'il le fait, & qu'il l'aime ; & qu'au contraire tout le mal luy est en abomination, & procede de l'abus que nous faisons de nôtre raison & de nôtre volonté : quiconque, dis-je, se contentera de ces veritès infaillibles, sera infiniment mieux instruit pour son salut, que ces Docteurs qui s'abandonnent temerairement à répandre leurs visions & leurs conceptions chimeriques.

Il faut donc reconnoître, que le peché

de

de l'homme ne peut jamais être imputé raiſonnablement à Dieu, quoy qu'il l'ait creé capable de pecher, & qu'il luy ait laiſſé la liberté de ſa conduite. Car comme perſonne ne dira jamais, que Dieu ait dû faire toutes les creatures d'une égale perfection; il n'y a point d'homme ſage qui ne reconnoiſſe auſſi, qu'un animal raiſonnable & libre eſt d'une beauté & d'une perfection conſiderables, & que les ſocietés & les Royaumes qui ſe conduiſent par des loix, ne ſoient un ouvrage très-admirable & très-digne de Dieu. Pourquoy Dieu n'auroit-il pas manifeſté ſa gloire par l'obeïſſance libre de la creature? Y a-t-il rien plus digne de ſa ſageſſe?

Il ne faut pas non plus s'en prendre à la bonté de Dieu, d'avoir fait des objets capables de nous attirer. Car il ne nous les a pas donnés afin que nous en abuſions en pechant, mais afin qu'en éprouvant ſa bonté par nos ſens mêmes, & en aſſouviſſant nos deſirs, nous en ayons de la reconnoiſſance, & que nous l'aimions comme nôtre bienfaiteur. Ce qui n'eſt point aimable, ni bon, n'eſt pas propre à nous faire comprendre la bonté de celuy qui nous le donne, ni à nous inſpirer de l'amour pour luy: & il n'y a aucun pecheur qui vouluſt que Dieu n'euſt creé aucun bien ſenſible & corporel, parce qu'il en peut abuſer. S'il y a donc quelqu'un qui ayant abuſé des faveurs de Dieu, ait la temerité & l'orgueil de s'en prendre à luy, de ce qu'il luy a preſenté des choſes dont il pouvoit faire un mauvais uſa-

ge: ſa propre conſcience le condamnera, parce qu'il ne luy étoit pas ſeulement poſſible d'en mieux uſer, mais auſſi parce que c'étoit un devoir neceſſaire, agreable, très-utile, honneſte, & parfaitement raiſonnable.

Il faut encore éviter de controller la ſageſſe de Dieu, comme s'il n'étoit pas digne d'elle d'éprouver nôtre amour & nôtre fidelité par les biens qu'elle nous propoſe: puis que c'eſt ſe rendre indigne de tout amour & de toute recompenſe, que de ne vouloir pas aimer Dieu, parce qu'il preſente à nos ſens quelques biens dont nous pouvons abuſer contre toute raiſon, à ſon deshonneur, & à nôtre ruine.

Dieu eſt encore moins reprehenſible de permettre au Demon de tenter les hommes: parce qu'il ne donne pas à cet ennemy le pouvoir de corrompre nos facultés, ni de contraindre la moindre de nos penſées à pecher. Toute la faute en retombe ſur l'homme, qui eſt aſſez lâche pour ne vouloir obeïr à Dieu, que juſqu'à ce que le Tentateur le ſollicite à deſobeïr, & cela ſans luy propoſer que des eſperances periſſables, une volupté vaine, ſenſuelle, d'un moment, & qui n'eſt qu'un fantôme de plaiſir; pendant que Dieu menace de la mort, & promet des biens infinis & éternels ſous les conditions douces & faciles de l'innocence.

On ne peut pas plus trouver à redire, que ce ſage Legiſlateur, qui a deffendu le peché, condamne le pecheur; quoy que s'il n'a-

voit

voit pas donné de Loy, il n'y euſt point eu de peché : parce que la Loy eſt l'effet de ſa ſainteté, & non pas de l'injuſtice; & qu'elle n'a été deſtinée que pour empêcher le peché, & pour retenir l'homme dans l'obeïſſance.

Il n'eſt pas plus juſte de rejetter le peché ſur Dieu, parce qu'il l'a prevû, ou parce que l'ayant prevû, il ne l'a pas prevenu ou rendu impoſſible. Car ſi la previſion de Dieu luy pouvoit être imputée comme un defaut, il faudroit que l'ignorance fuſt une perfection divine, c'eſt-à-dire, que Dieu ne fuſt pas Dieu. Et ſi Dieu avoit rendu le peché naturellement impoſſible, il auroit rendu l'obeïſſance incapable de liberté & de recompenſe. Si Dieu avoit rendu les hommes impeccables, quelle difference y auroit-il entre les Bienheureux, & ceux qui ſont encore ſur la terre ? Comment Dieu auroit-il juſtifié la gloire de ſa ſageſſe dans le gouvernement des creatures intelligentes?

Enfin, quoy que Dieu ait donné à l'homme l'appetit ſenſitif, ce n'eſt pas le peché, ni une cauſe neceſſaire du peché. Car quoy qu'il agiſſe neceſſairement dès que l'objet ſe preſente, il n'agit pas neceſſairement mal & avec excès; & la volonté conſerve toûjours ſon empire ſur luy, pendant qu'elle peut ou éloigner ces objets, ou détourner les ſens, ou commander aux penſées.

Il en faut dire autant des mouvemens de tous les ſens & de la fantaiſie, de l'amour propre, & de la liberté de la volonté, dont

l'usage n'a été donné à l'homme que pour le rendre heureux, s'il le vouloit; Dieu l'ayant armé de raison, & le prevenant incessamment par mille exemples de sa bonté envers les Fidéles, & de sa colere contre les pecheurs & contre les impenitens, & d'une infinité d'autres secours, pour l'empêcher de tomber dans le crime & sous la condamnation.

Tout ce qui se peut dire au delà de ce que nous venons d'établir sur ces mysteres, est si subtil & si abstrait, qu'il est très-perilleux de s'y abandonner. Il est infiniment plus seur de se contenter de rendre à Dieu la gloire de tout le bien qui se fait, & de rejetter tout le mal sur la corruption des hommes, que de s'ingerer temerairement dans les secrets de la Providence. Et sans l'audace de quelques demi-Theologiens, qui decident magistralement de toutes choses, & qui ouvrent la porte aux schismes & aux divisions, sous pretexte de vouloir paroître les deffenseurs de la gloire de Dieu & de sa grace, quoy qu'ils l'obscurcissent considerablement par leurs hypotheses, on se seroit absolument dispensé de donner ces Traités en nôtre langue. Mais ces Docteurs ont porté si loin leurs excès, qu'ils ont forcé de parler François. Dieu vueille qu'ils en fassent leur profit.

FIN.

ERRATA.

PAg. 10. lign. 15. nullement des peuples, *lis.* nullement celles des peuples *ibid.* l. 16. les Docteurs qui craignent. *lis.* les Docteurs, ceux qui craignent. p. 17. l. 29. une victoire sur la raison, *lis.* une victoire entiere sur la raison. p. 34. l. *penultiéme*, dans l'application, *lis.* dans l'explication. p. 46. l. 13. plairoit, *ajoûtez*, & puis se retirer du neant aussi quand il luy plairoit. p. 59. l. 25. par, *lis.* pas. p. 61. l. 33. le vice & le desordre, *lis.* le vice ou le desordre. p. 78. l. 26. de l'être au neant, *lis.* comme de l'être au neant. p. 79. l. 19. son cher systeme, *lis.* son systeme. p. 86. l. 16. qui est la faute, *lis.* qui est cause. p. 90. l. 5. persuaderions, *lis.* persuadons. p. 95. l. 7. *après le mot* d'espace, *ajoutez*, qu'il n'est ni une substance étenduë, impenetrable, & capable de mouvement, ni &c. p. 116. l. 21. aussi, *lis.* icy. p. 129. *en marge*, des ombres, *lis.* ses ombres. p. 134. l. 1. les sujets, *lis.* ses sujets. p. 138. l. 32. & 33. *lis.* ne subsistent & n'agissent. p. 141. l. 32. *effacez ces mots*, seroient veritables &, *lis. simplement*, quand ils ne paroîtroient pas faux. *Dans les pages* 143. 144. 147. & 148. *effacez les chiffres qui sont en marge.* p. 151. *Marge*, voyez p. 96. *lis.* voyez cy-dessous p. 167. 168. & 169. p. 240. l. 17. Il semble qu'on ne sauroit s'empêcher, *(au lieu de ce qui suit lis. ainsi)* d'en convenir, à moins qu'on ne soit possedé de la passion de trouver par tout des mysteres & des choses inconcevables. p. 254. l. *penultiéme effacez ces mots*, ce grand

grand Theologien. p. 265. l. 9. vous disant, *lis.* nous disant. p. 269. l'article 42. *lis.* la page 261. p. 275. *lis.* precedemment la connoissance: *la même faute* p. 276. 277. 279. 281. 295. 297. 298. *ibid. l.* 29. *ajoûtez,* comme vous l'allez comprendre par ma seconde remarque, qui est, Que &c. p. 277. l. 8. art. 56. *lis.* page 275. p. 278. l. 13. non parce, *lis.* non pas ibid. l. 25. le, *lis.* la. p. 288. 5. *lis.* la faculté sensitive de l'ame. p. 306. *retranchez ces lignes,* C'étoit la defaite ordinaire de Mr. &c. *jusqu'à la fin de l'article. Elles ne sont pas de l'Auteur, & elles ont été ajoûtées à son insû.* p. 315. l. 31. veulent, *lis.* voulurent. p. 330. l. 11. Mais cette consequence, &c. *Cette periode jusqu'à la fin de l'article a encore été ajoûtée sans la participation de l'Auteur.* p. 337. l. 4. il faut, *lis.* il est faux. p. 342. l. 5. *effacez* de l'objet. p. 354. l. 6. *effacez,* & remarquer. p. 358. l. 28. *lis.* ils devroient être *tous* des hommes faits. p. 360 *effacez* Car. p. 364. l. 7. à un bœuf, *lis.* au bœuf.

RÉPONSE
À
L'APOLOGIE
de Mr. JURIEU.

Quelque resolution que l'on ait prise de ne revenir plus sur les rangs en si petit volume, je ne puis pourtant encore me refuser celuy-cy pour repousser les derniers efforts de Mr. Jurieu, qui vient d'exhaler les restes de son couroux. Je croy avoir démontré dans ma Lettre *sur les differends de Mr. Jurieu & de Mr. Bayle*, qu'à regarder les choses du côté de l'honnête homme, & des devoirs de la societé civile, Mr. Jurieu ne peut sauver la malhonnêteté & la turpitude de son procedé. Je ne rebatray donc point cette matiere à laquelle il n'a osé retoucher. Il a esté frapé de la laideur de son propre portrait, & ne pouvant pas s'y méconnoître, il a crû en effacer les couleurs en vomissant feu & flâmes contre ce tableau qui ne luy ressemble que trop. Je laisseray à la foule d'ennemis qu'il se met sur les bras dans son *Apologie*, le soin de leur défense, & je ne prendray les armes que pour moy. Les choses sont amenées à un certain point, qu'il est aisé de les conduire à la derniere precision; & je rendray l'iniquité de Mr. J. si sensible, qu'elle ne sera contredite que de ceux qui par

esprit de faction veulent qu'il ait raison à quelque prix que ce soit. Je suplie le Public de suivre pas à pas les démarches de Mr. J. Je m'en tiendray à la secheresse du fait pour abreger une dispute dont on est fatigué; & si je suis encore trop long, je répondray avec Mr. Paschal, que je n'ay pas eu le loisir d'être plus court.

Quoy que Mr. Jurieu ait accoûtumé le monde à n'être plus surpris de sa temeraire confiance, l'on est pourtant encore étonné de luy voir poser dans son *Apologie* comme un article incontestable, *qu'il a convaincu Mr. de Bauval d'être complice de l'Avis aux Refugiez.* Il faut être un calomniateur preparé à tout, pour parler sur ce ton-là: car cette securité paroît miserable, quand on retourne à l'origine, & que l'on fait passer toutes ses preuves en revüe. On a vû qu'il a dressé sa principale baterie contre Mr. Bayle; & toutes ses preuves contre moy se reduisent à une pretendüe supposition de lettres inserées dans mon Journal, pour détourner les yeux & les pensées de dessus Mr. Bayle. D'où Mr. J. conclud que toute cette trame s'est conduite d'intelligence entre Mr. Bayle & moy. *On a certitude*, dit-il dans ses Nouvelles Convictions, *que cet extrait est faux. On défie Mr. de B. de mettre la lettre d'où cet extrait a été tiré entre les mains de quatre personnes d'honneur dont on conviendra de part & d'autre. C'est un défi auquel on sçait très-bien qu'il ne deferera pas: il n'oseroit.* Mes amis tremblerent pour moy à ce défi, qui emportoit une pleine certitude que Mr. J. estoit bien informé de la fausseté de l'extrait. Eh! qui n'en eût esté ébranlé? Pour moy je le regarday avec tout le mépris que s'attire un homme qui hazarde tout pour éblouïr le Public, & pour ternir la reputation d'autruy: & pour luy en faire essuyer l'affront, je le fis incessamment sommer par un Notaire de nommer des personnes du Gouvernement, pretendant en nommer de ma part, afin que sa temerité ou la mienne parût avec plus d'éclat. Alors Mr. J. fit un pas en arriere: & il crût sortir des détroits où je le tenois enfermé, en designant pour la forme une personne du premier merite, qu'il sçavoit bien qui n'accepteroit pas, &

à qui même il n'en a jamais parlé. Mr. J. se crut échapé de mes mains par le refus de cet illustre Magistrat. Mais en vain : car je l'ay poursuivi devant le Public, & l'on a vû avec quelle force je l'ay défié à mon tour de nommer des arbitres, afin que l'on visi de quel côté estoit la vaine confiance, & la hardiesse que me reprochoit Mr. J. avec ses duretez ordinaires. Je luy ay declaré que *son refus ne pourra passer que pour une conviction ; & qu'après cela il falloit qu'il consentist que je le traitasse en tous lieux de calomniateur qui ne cherche qu'à en imposer au monde, sans oser soûtenir ses accusations en face.* Cela est precis & formel. Et pour ne rien oublier, j'ay prié un Pasteur d'un sçavoir distingué de ses amis & des miens, de le presser de ma part de convenir de quatre personnes aux termes de son défi. Que répond à tout cela Mr. J. dans son Apologie ? *On ne doute pas*, dit-il, *qu'il n'ait des lettres ; mais sa justification dépend des personnes qui les ont écrites. Qu'il les produise donc & les noms ; & qu'il les produise en public, & non sous la cheminée.* Est-ce là Mr. J. qui disoit tantôt d'un air triomphant, *On a certitude que cet extrait est faux. On le défie de mettre la lettre d'où il a été tiré entre les mains de quatre personnes : il n'oseroit ?* Qu'est devenüe cette assûrance avec laquelle il me proposoit un cartel pour decider nos differends, & me confondre en presence de quatre arbitres ? Quoy ! Mr. J. qui se vantoit *d'avoir certitude que mon extrait étoit faux*, n'en parle plus ? Il tourne le dos, quand il s'agit de venir au combat ? Toutes ses bravades s'évanoüissent, & me renvoye desormais à des Ecrits publics pour immortaliser la contestation? Je suis persuadé que toutes les personnes équitables qui feront attention sur cette conduite, en porteront un jugement qui ne sera gueres honorable à Mr. J. En effet, Mr. J. a soûtenu mes lettres supposées : & sur son défi de les montrer à quatre personnes nommées de part & d'autre, je le poursuis sans relâche pour le tirer de l'erreur où il feignoit d'être pour me calomnier. De son côté il recule, & se sentant trop pressé, il retourne à des livres où il a le champ libre pour de-

biter ſans contrainte tout ce qu'il luy plaît. On avoüera ſans doute que cette fuite eſt honteuſe : & Mr. J. ne peut plus de bonne foy s'obſtiner à ſoûtenir que mon extrait eſt faux, tant que je ſuis prêt de le convaincre du contraire par la voye qu'il a propoſée luy-même. S'il agiſſoit par zele, ſans deſſein de m'oprimer, comme il oſe le proteſter, il devroit luy-même courir au devant de mes preuves, & donner les mains à tout ce qui peut mettre mon innocence au jour. Mais pour montrer que ſa paſſion toute ſeule le porte à m'accuſer, c'eſt qu'il ferme les yeux avec opiniâtreté ſur tout ce qui peut la deſarmer, & luy ôter tout pretexte de répandre des calomnies contre moy. Voilà ce que fait la haine la plus injuſte : elle cherche matiere à ſa vangeance, & faiſant ſemblant de ne pourſuivre que le vice, elle attribüe aux perſonnes des defauts qu'elle ſeroit bien fâchée de n'y trouver pas.

Il eſt inutile d'alleguer que *je produiſe mes lettres, & les noms de ceux qui les ont écrites, en public, & non ſous la cheminée.* Car c'eſt là un échapatoire pour ne convenir de rien, & allonger la diſpute. Eſt-ce montrer mes lettres ſous la cheminée, que de les montrer à Mr. J. devant quatre arbitres ? Pourquoy donc l'a-t-il propoſé luy-même ? Pour les produire en public la demande eſt incivile. On ſçait la delicateſſe des honnêtes gens, qui ne veulent point que leurs noms paroiſſent dans des procès de cette nature. Et d'ailleurs je connois trop le genie de Mr. J. pour expoſer mes amis à l'impetuoſité de ſa colere. Il n'y a point de vie aſſez pure qui puſt être exemte de ſes outrages, quand on parle contre luy. Je luy diray ſeulement, que mes lettres ne ſont ni de Mr. Peliſſon, ni de Mr. de Larroque. Il avoit compté là-deſſus, & preparé bonne proviſion d'injures pour recuſer leur témoignage. C'eſtoit une chicane. Car enfin je ne ſuis point reſponſable des nouvelles literaires que j'inſere à la fin de mes Journaux. Il ne m'importe de quelle main elles viennent, parce que ce ſont des choſes indifferentes, que chacun peut conteſter s'il le trouve à-propos. Il n'en eſt pas de même des lettres citées par Mr. J. dans ſes *Dern.*

Con-

Convictions. Comme elles ſont alleguées pour faire preuve dans des crimes capitaux, Mr. J. eſt garand de la probité des perſonnes, & il ne doit point indiſcretement les produire en public, ſans être prêt d'y joindre les noms qui répondent de la validité de leur raport.

Il reſulte de là, que comme Mr. J. pretendoit bien conclurre de mon refus ſur ſon défi, que *ma lettre étoit ſupoſée, ou pleine de choſes qui découvriroient le myſtere*; je ſuis en droit par la même raiſon de conclurre, qu'il eſt un calomniateur averé & convaincu en forme, puis qu'il a évité le choc dès qu'il a eſté queſtion d'en venir à un éclairciſſement regulier qui ne pouvoit tourner qu'à ſa confuſion. Mais pour faire voir avec la derniere clarté que je ne penſois nullement à ſervir Mr. Bayle en fourant cet extrait, c'eſt que de toutes mes lettres j'ay choiſi celle qui le favoriſoit le moins, ſelon le plan de conduite que luy attribüe Mr. J. L'une du 19. de Fevrier 1691. porte: *L'Avis aux Refugiez s'imprime à Paris avec privilege du mois d'Octobre 1690. L'Auteur pretend qu'il a été obligé de faire imprimer ſon ouvrage en France, parce qu'on y avoit fait de grands changemens aux pays étrangers contre ſon intention. Mr. le Chancelier doit aparemment ſçavoir ſon nom. Mais puis qu'il veut être caché, je ſuis d'avis qu'il le ſoit.* Une autre du 26. de Fevrier 1691. porte: *L'on a deſſein de faire imprimer l'Avis aux Refugiez à Paris. Mais comme les changemens que l'on auroit envie d'y aporter ſont en aſſez grand nombre, je croy que la choſe n'eſt pas tout-à-fait reſolüe. L'Auteur eſt en cette ville, s'il eſt vray, comme on le croit, que ce ſoit Auber de Verſé, ou Mr. de Larroque. On m'a aſſûré que le premier avoit obtenu quelque gratification du Roy, outre ſa penſion du Clergé.* On voit qu'outre que je pouvois en forger de plus favorables, l'une de ces lettres dont j'ay negligé de donner l'extrait, laiſſe l'Auteur de *l'Avis* pour toûjours derriere la tapiſſerie; & l'autre prepare à de longs retardemens propres à tenir les eſprits en ſuſpens, & à faire jetter les yeux ſur d'autres que ſur Mr. Bayle. Au lieu qu'en preferant comme j'ay fait celle qui porte, *l'Auteur a fait ſa paix avec*

l'Archevêque de Paris & le P. de la Chaize, cette mauvaise fineſſe ne pouvoit ſervir que pour quelques ſemaines, & après ce tems elle fournit une des meilleures preuves dont ſe ſoit ſervi Mr. J. pour montrer que l'Auteur n'eſt pas à Paris. Ainſi Mr. J. qui me repreſente ſi prevoyant & ſi fertile en artifices pour couvrir Mr. Bayle, & épaiſſir l'obſcurité qui le cache, me fait pourtant bien groſſier, de n'avoir pû fabriquer un extrait mieux concerté, & je ſuis reduit à me plaindre de ce qu'il me fait un fourbe ſi mal-habile & ſi peu ingenieux. Il me fait la même injure, en m'accuſant à ſon ordinaire ſans la moindre preuve, d'avoir eſté le principal Acteur de la Comedie de l'édition de Paris. Si elle ſe joüe pour Mr. Bayle, l'intrigue eſt aſſûrément bien groſſiere & bien mal conduite: & le Public luy peut dire ce que Terence fait dire par le bon homme Simon à Davus ſon valet: *Trompe moy du moins plus finement; & employant des ruſes plus adroites, montre moy que tu me fais l'honneur de me craindre.*

O Dave, itan' contemnor abs te? aut itane tandem
Idoneus tibi videor eſſe quem tam apertè fallere incipias
dolis?
Saltem accuratè ut metui videar. Andria, Act. 3.

Je me ſuis trompé, quand j'ay dit que les preuves de Mr. J. aboutiſſoient à ſa pretention d'un faux extrait. Il en produit deux nouvelles dans ſon Apologie. La premiere eſt l'extrait que j'ay donné de l'*Avis*. Je prens droit par là auſſi-bien que luy. Je refutay le livre autant que mon plan & le peu d'eſpace me le permettoient. Je deſavoüay les libelles au nom des honnêtes gens qui m'y autoriſerent; & j'ajoutay, *Nous n'avons garde de donner aux lecteurs le chagrin de revoir les inſultes que l'Auteur a colorées d'une feinte compaſſion. En contrefaiſant un cœur pitoyable, & en feignant de verſer des larmes ſur nos malheurs, il tâche de les rendre éternels, & il répand du fiel & du vinaigre ſur la playe qu'il fait ſemblant de vouloir refermer.* La ſeconde, c'eſt la lettre anonyme que j'ay reçüe

çüe de l'Auteur même au mois de May 1690. Mille témoins qui l'ont lûë & examinée peuvent raporter ce que j'en penſois; & ceux qui voudront avoir la même curioſité, remarqueront par le tour artificieux de cette lettre, que l'Auteur mettoit toute ſon adreſſe à me tromper le premier. Par conſequent ces deux pitoyables preuves de Mr. J. concourent à ma juſtification. Mais ce n'eſt pas tout, dira-t-on: car remarquez ce qu'inſinüe Mr. J. dans ſon * Apologie. *On ne raportera pas*, dit-il, *comme on en a été tenté, toutes les convictions qui font voir que le Sr. de Bauval eſt complice de l'Avis.* Cela eſt ſingulier. Ne diroit-on pas que j'ay cherché à arracher des mains de Mr. J. les preuves de ma conviction; & que voulant épargner un indiſcret qui court à ſa perte, & qui vient imprudemment irriter ſa bonté, il ſe retient luy-même, & me ménage malgré moy? Obſervez pourtant que c'eſt Mr. J. qui par ſa paſſion maſquée d'un zele ridicule, m'a intenté ce procès, & s'eſt dès là impoſé la neceſſité de ſoûtenir & de prouver ſes accuſations. Cependant il feint de ne vouloir pas achever ſa victoire, & de reſiſter à la tentation de m'accabler. Mais perſonne ne ſe laiſſera ſurprendre à cette illuſion. On ſçait que Mr. J. enflâmé de couroux ne reſpire que ma ruïne, & il n'eſt point du-tout d'humeur à reſerver des convictions qu'il ne veut pas ſe donner la peine de publier. C'eſt là ſa methode ordinaire. Il veut ſupléer à la foibleſſe de ſes preuves par ces reſervations, qui en ne diſant rien laiſſent tout à penſer.

Reſte mes liaiſons avec Mr. Bayle, dont Mr. J. voudra tirer des conſequences. Mais ſi Mr. B. eſt coupable, je proteſte à la face du ciel & de la terre que je ne ſuis point le confident de ce honteux ſecret, & je ſuis à cet égard un ſimple ſpectateur du combat. C'eſt Mr. Bayle qui m'a tracé la route vers les ſciences, & j'ay pris la plume après luy & par ſon choix pour l'ouvrage que je continuë, & auquel Mr. J. m'encouragea luy-même. Ainſi, je ne m'en défens point, mon eſtime reſiſte à le croire

 capa-

* *Pag.* 26.

capable d'un ouvrage tel que l'Avis aux Refugiez, & je seray toûjours des derniers à le condamner. J'avoüe même que si Mr. B. après l'Apologie qu'il prepare ne se purge pas de cette accusation, j'auray un secret depit que Mr. J. en ébranlant mon estime, soit venu troubler le plaisir d'avoir un ami de son merite. Je regarderay sa faute avec douleur: mais Mr. J. trouvera bon que je ne me joigne pas à luy pour solliciter la severité du Magistrat contre Mr. B. Je diray encore, qu'il eust été bien plus seant au caractere de Mr. Jurieu, de contraindre Mr. B. par la vigueur de ses remontrances à reparer le mal, qu'à faire consister toute sa gloire à le couvrir d'infamie. Je l'avois moy-même engagé à refuter l'*Avis*: & si Mr. J. n'estoit venu interrompre son travail, il auroit executé le plan d'une solide réponse qui est tracée dans la Preface de l'*Avis*, & que Mr. J. a pris la peine d'étendre & de copier dans son *Examen sur l'Avis*, en s'en faisant autant d'honneur que s'il avoit découvert un chemin frayé par luy seul. Mais par cette voye qui alloit plus directement à l'utilité publique, Mr. J. eust sauvé Mr. B. avec honneur; & il ne demandoit qu'à le perdre avec ignominie.

Quoy qu'il en soit, il me semble qu'à mon égard Mr. J. ne peut passer que pour un calomniateur; & qu'après les pas que j'ay faits pour produire les preuves de ma justification, l'on ne peut rien penser d'avantageux pour Mr. J. qui ayant mis les choses sur ce pied-là, a esté forcé à faire une honteuse retraite. Il est vray que dans son *Apologie*, où il a pris les airs que j'avois prevûs, & où il se donne les privileges de S. Paul pour faire son propre éloge, il exaggere fort ses travaux immenses, & son ardeur à maintenir la verité. Je le veux, Mr. J. a fait des merveilles, & il a esté de tout tems le fleau des Heretiques. Mais s'ensuit-il qu'il a raison par tout? & que dans le zele dont il tâche de colorer toutes ses actions, il ne se mêle jamais de chaleur aveugle de la chair & du sang? S'ensuit-il qu'il a la prerogative speciale d'outrager tout ce qui ne plie pas les genoux devant ses autels, & que cha-

chacun ſoit obligé de ſe laiſſer oprimer ſans replique? De-plus, à bien examiner ſon Apologie, rien n'eſt plus propre à confirmer ce que ſes ennemis publient de ſon peu de ménagement à avancer des choſes fauſſes, & l'on a de la peine à s'empêcher de rire, quand il dit froidement, que *Mr. J. ne s'eſt jamais remüé pour toutes les injuſtes chicanes qu'on luy a faites: & que cependant Dieu a eu ſoin de ſon innocence.* Quand on ſçait tous les reſſorts qu'il fait joüer dans tous ſes procès, & toutes les chicanes qu'il met en uſage pour en venir à bout, l'on ne ſçait quel nom donner à ces manieres-là. Sa conduite turbulente & remuante eſt ſi opoſée à cette ſituation tranquille où il ſe repreſente, qu'il fait naître des idées toutes differentes de celle d'un homme de bien perſecuté, tel qu'il ſe dit luy-même avec beaucoup de complaiſance. Ce qu'il dit de ſon chagrin contre ceux qui luy conſeillent de goûter le repos, & que de tous ceux qu'il a pourſuivis, *il n'y en avoit aucun qui ne fuſt de ſes amis*, convient mieux à ſon genie & à ſon humeur. On le reconnoît mieux à ces traits-là. On n'ignore point qu'il a dans ſon cœur, auſſi-bien que dans ſon eſprit, tous les principes de l'intolerance; & ce qu'il apelle *zele*, n'eſt autre choſe que ſon humeur mal-endurante. Ce caractere dont il ſe glorifie, *d'aimer la verité ſur toutes choſes, ſans avoir égard aux liaiſons & aux amitiez du monde*, ne luy fait pas tant d'honneur qu'il s'imagine. On aimeroit mieux qu'il euſt attaqué des gens indifferens. Car l'on eſt ſurpris de cette fatalité, qui fait que tous les Heretiques à qui il a declaré la guerre ſe ſoient juſtement trouvez de ſes amis. Cela confirme que dès qu'on veut ſecoüer ſon joug, il revêt les gens du nom odieux *d'Heretique* pour s'en vanger plus ſûrement, & quadre aſſez bien avec les reproches qu'on luy fait là-deſſus. Il y a des gens dans le monde, qui par cela ſeulement qu'il n'a attaqué que ſes amis, n'ont plus douté de ſon eſprit imperieux & difficile, & qui luy ont fait cette aplication un peu libre du paſſage de l'Evangile, *Celuy que je baiſeray, c'eſt luy, ſaiſiſſez le.*

Je me ſuis preſcrit des bornes ſi étroites, que je n'entreprens point de ſuivre ſa conduite. Il eſt aiſé de s'ériger en Heros, quand on ſe fait honneur de tout. A entendre Mr. J. l'on croiroit qu'il eſtoit le Chef du Parti en France, & que la conſervation de l'Egliſe entiere rouloit ſur luy. C'eſt pourquoy afin de faire valoir ſes ſoins, il nous parle du *Pajoniſme*, dont pourtant les trois quarts des Refugiez n'ont jamais entendu parler, comme d'une Hydre à pluſieurs têtes, & d'une ſecte nombreuſe qui machinoit la ruïne de la Reformation. Mais ſans compter qu'il n'eſtoit qu'un Agent inferieur, il n'a garde d'ajoûter qu'il eſtoit luy-même un de ces eſprits remüans que l'on eut bien de la peine à contenir, & à empêcher d'innover. Si les mouvemens du Pajoniſme dont peu d'Egliſes reſſentirent l'agitation, cauſerent quelque trouble, le plus miſerable de tous les ouvrages de Mr. J. je veux dire ſon *Examen de la Reünion*, qu'il vante ſi fort, fut condamné dans le Synode de Saintonge, comme contenant des propoſitions heretiques. Mr. J. n'avoit garde non plus de rien dire des peines que l'on eut à le reſoudre à ſuprimer ſa lettre ſur la neceſſité du Batême, où il défendoit une des erreurs du Papiſme, & à luy faire retrancher de ſon *Apologie pour la Morale*, des propoſitions peu orthodoxes. Il ne faut pas oublier à-propos de ce dernier livre, que Mr. J. a fait une ſupercherie aſſez particuliere. Il dédia ſon livre à Mr. Claude, par les avis duquel il avoit effacé ce qui n'eſtoit pas orthodoxe: & dans une autre édition il a ſuprimé l'Epître dedicatoire, & remis ce qu'il avoit eſté contraint de retrancher. Ainſi tout bien compté, Mr. J. ne doit pas faire ſonner ſi haut ſon zele pour maintenir la pureté de nos Egliſes, qu'il fut luy-même ſur le point de troubler. Briſons là-deſſus, & paſſons à ſa conduite en Hollande, de laquelle ſeule il s'agit.

Il prend le même tour. Afin de faire voir la neceſſité de ſa vigilance, & des mouvemens violens qu'il ſe donne, il fait une peinture hideuſe des Refugiez. Dieu, dit-il, a châtié nos Egliſes en France *pour l'indevotion, & l'in-*

l'indifference des Religions qui s'y introduiſoit: & dans les lieux de nôtre fuite, il aprend à tout l'Univers que *nos malheureux François* ont corrompu je ne ſçay combien de Propoſans: que *l'on tient la plûpart des jeunes Miniſtres gâtez:* que le ſcandale arrive par eux: que *les ſeculiers s'en mêlent:* qu'il y a des Miniſtres qui ſeduiſent leurs enfans; & qu'il y en a qui parlent de *l'Incarnation comme de la chimere des Poëtes*, & qui comparent *le myſtere de la Trinité au Cerbere*. On pardonneroit plûtôt ces exaggerations outrées dans la chaire, où les Auditeurs ſçavent toûjours rabatre aſſez de ces ſortes de lamentations, & ramener les choſes à un juſte milieu. Mais dans un Ecrit où l'on prend tout à la rigueur, l'on devroit s'expliquer avec plus de diſcretion & de ménagement. Mr. J. pour ſe faire un beau champ à exercer ſon zele, ne devroit point expoſer les Refugiez à devenir l'horreur & le rebut des autres nations: & la France doit ſe ſçavoir bon gré d'avoir chaſſé de ſon ſein une ſecte qui nourriſſoit la corruption dans ſes entrailles, & qui la va porter au long & au large dans les pays étrangers. Il n'eſtoit donc pas neceſſaire de ramaſſer tout ce que des eſprits chagrins ou mal diſpoſez ont écrit contre quelques Refugiez, dont on interprete peut-être ſiniſtrement les actions & les paroles: & au lieu d'étendre un voile charitable ſur nos maux interieurs, il ne falloit pas multiplier nos deſordres avec tant d'affectation, ni faire ſervir l'oprobre des jeunes Miniſtres R. de fondement au tribunal d'Inquiſition que Mr. J. veut s'ériger. L'Avis aux Refugiez ne nous décrie pas davantage, & ne donne pas de nous une plus fâcheuſe idée.

Supoſons pourtant que la corruption fait de grands progrès, & voyons ce qu'a produit ce zele intrepide, inquiet & infatigable de Mr. Jurieu. On convient qu'il fait bien du vacarme & du fracas. Mais je doute qu'il en reſulte autant d'avantage, que de ſcandale à l'Egliſe. Il a répandu un eſprit de défiance & d'animoſité qui partage les peuples en factions, & l'on voit voler de tous côtez des libelles. La queſtion eſt de ſçavoir ſi Mr. J. met

ici tout en trouble par passion, ou pour la gloire de Dieu. Il n'a gardé d'avoüer que c'est par passion. Cela seroit trop odieux, & il n'arriveroit pas à ses fins en lâchant un aveu si grossier. Il faut donc en juger par ses actions. Il a beau dire qu'il seroit étrange que pour aquerir une nouvelle gloire, il se fust entêté, luy *qui a reçû plus de loüanges*, à ce qu'il dit, *que jamais homme de sa robe*, de persecuter des innocens, pour se faire des ennemis, & ne gagner que des outrages & des rongemens d'esprit. Tout cela n'est point incompatible. Il cherchoit à satisfaire une passion qui ne luy est pas moins chere que la gloire; c'est la vangeance. Il pretendoit avancer tout-ensemble les interêts de ses deux passions favorites: je veux dire terrasser ses adversaires, & mettant sa haine sur le compte de Dieu & de la Religion, se faire encore un honneur de rompre les liens les plus tendres pour défendre la verité. Après tout, comme l'apetit irascible domine en luy, il consentiroit plûtost de perir sous les rüines, & sous la chûte de son ennemi, que d'avoir le triste depit de n'être pas vangé. Il brûle de cette animosité dont parle Seneque, qui fait que l'on s'oublie soy-même pour le doux plaisir de percer un ennemi. *Dum alteri noceat sui negligens, & ultionis secum ultorem tractura avidus.* Encore un coup venons à sa conduite.

Si Mr. Jurieu n'attaquoit que les opinions & les ouvrages, sans insulter les personnes, il ne verroit point tant de murmures s'élever contre luy. La diversité de sentimens, hors chez luy, ne doit jamais rompre les nœuds de l'amitié. On ne seroit point venu traverser le cours des aplaudissemens dont il fait souvenir le monde à tout propos: & l'on auroit même dissimulé bien des choses, dont il ne luy est pas avantageux que l'on renouvelle la memoire. Ceux qui se seroient trouvez refutez dans ses Ecrits, auroient fait attention à la verité proposée dans un esprit de douceur: ou s'ils avoient refusé de se rendre, ils auroient du-moins donné des loüanges à ses efforts. Mais en soûtenant les droits de la verité avec tant de vehemence & d'emportement, & en outrageant les

per-

perſonnes, il fait haïr la verité elle-même, lors qu'elle ſe montre ainſi le feu & le flambeau à la main, & il fait devenir ſes ennemis perſonnels ceux qui ne le ſeroient que par les principes d'une raiſon qui ſe trompe. Ce n'eſt pas tout : Mr. J. non content d'entreprendre les Heretiques, veut que les Orthodoxes le ſoient malgré eux. Sa raiſon eſt que ſa paſſion eſt deſarmée contre un Orthodoxe. Ainſi, confeſſions de foy, ſermens, tout eſt inutile. Il faut à toute force que ceux que Mr. J. attaque ſoient Heretiques; & s'ils luy donnent la mortification de le deſavoüer, il informe en tous lieux pour leur prouver à eux-mêmes cette triſte verité. Les anciens Conciles n'en uſoient pas ainſi; & S. Athanaſe à qui il ſe compare, ne s'aviſa jamais de chicaner les Evêques pour ſoûtenir qu'ils étoient Ariens, quand ils proteſtoient le contraire. Le deſaveu eſt, à le bien prendre, une veritable abjuration; & ſi après cela il eſt permis d'aller fouiller dans le cœur des gens, ſous pretexte d'y chercher des hereſies que l'on pretend y être cachées, afin de ſe faire de cette imagination temeraire un droit de rejetter toutes les declarations exterieures de doctrine que donnent les accuſez, il n'y a plus de voyes de retour pour les Heretiques, ni plus de voye de juſtification pour les Orthodoxes calomniez. Au I. Concile de Nicée ceux qui avoient defendu l'Arianiſme avec beaucoup de chaleur, furent rétablis dès qu'ils conſentirent de ſouſcrire au Concile, bien que leur opiniâtreté fuſt un ſoupçon legitime qu'ils ſe ſoûmettoient par pure neceſſité. Mais Mr. J. plaide contre ceux qui ſe défendent d'être Heretiques, & il veut abſolument qu'ils le ſoient. Le motif ſecret eſt qu'il n'en veut qu'aux perſonnes, qui échaperoient à ſa paſſion, ſi le pretexte de l'hereſie luy manquoit. Auſſi a-t-on obſervé qu'après avoir déchargé ſon cœur par des déclamations contre tous ceux qu'il vouloit enfermer dans le Socinianiſme pour les rendre odieux & haïſſables, il a laiſſé là ſon *Tableau du Socinianiſme*, & abandonné la refutation des dogmes qu'il avoit promiſe, & qui étoit la partie la plus neceſſaire, en s'excuſant ſur ſes infirmitez, qui ne l'empê-

pêchent pas de faire de gros Factums, & de pourſuivre je ne ſçay combien de procès qu'il ſe met luy-même ſur les bras. Mais ſans diſputer s'il a raiſon de ſe défier des deſaveux de ceux qu'il accuſe, examinons ſi ſa conduite eſt conforme à ce que la charité & l'amour de la verité conſeillent dans ces occaſions. La regle en eſt écrite dans l'Evangile. *Admoneſte*, & en-ſuite *dis le à l'Egliſe*. Remarquez qu'il n'eſt pas dit, faites d'abord un libelle; & ſi vous ne pouvez pas faire tomber de la part du Magiſtrat ſur les coupables toute la peine qu'ils meritent, *expoſez les à l'infamie publique:* comme fait Mr. J. de ſon propre aveu. Il eſt donc certain que pour ſe purger de tout ſoupçon d'agir par paſſion, il ne ſuffit pas de ne pourſuivre que ceux que l'on prend pour Heretiques : il faut le faire dans l'ordre, & ſuivant les loix que preſcrivent la charité & la juſtice. Sans quoy l'on eſt perſecuteur auſſi-bien que ſi l'on agiſſoit pour l'erreur. Car la verité ne ſçait ce que c'eſt que d'apeller la fraude & la calomnie à ſon ſecours.

Or parce que * les hommes ſont ſujets à porter des jugemens precipitez par erreur, ou par prevention; & que les faux raports les pourroient ſurprendre, ou que les mauvaiſes impreſſions les pourroient aigrir & emporter: les hommes ont établi des tribunaux, afin que la juſtice y ſoit adminiſtrée avec toutes les formalitez neceſſaires pour bien peſer & bien éclaircir toutes les circonſtances. Par conſequent chaque particulier doit agir tout-enſemble avec juſtice & avec autorité: & celuy qui agit avec juſtice ſans autorité, peche auſſi-bien que celuy qui agit ſans juſtice avec autorité. Par ex. il n'eſt pas permis de tuer ſans autorité, ni de ſe faire juſtice à ſoy-même. Les particuliers ne peuvent pas même demander la mort d'un aſſaſſin qui auroit attenté à leur perſonne: & les loix ont établi des perſonnes qui la demandent de la part de Dieu & du Public, afin que la pratique exterieure de la juſtice ne fuſt point contraire aux ſentimens interieurs que des Chrêtiens doivent avoir. Chacun doit ſoûmettre ſa colere

* *Lettres Prov.*

lere & ſon reſſentiment à l'examen des Juges qui ont en main la puiſſance publique. Il en eſt de-même des accuſations d'hereſie, ou de crime d'Etat. Dans ces cas importans l'on ne doit point s'en croire ſoy-même, & il faut ſoûmettre ſes propres conjectures à la deciſion des perſonnes établies par l'ordre public. Or ſans diſcuter ſi Mr. J. a raiſon dans le fond, l'on ne peut nier qu'il n'ait agi ſans ordre & ſans autorité, en faiſant d'abord des libelles, & en expoſant de ſa pleine puiſſance, & autant qu'en luy eſt, ſes ennemis à *l'infamie publique*, qui fait une partie du ſuplice des coupables. C'eſt là une marque ſpecifique de ſa paſſion, qui le pouſſe & le ſollicite inceſſamment, & ne luy permet pas d'attendre la lenteur des formalitez, ni de pourſuivre devant des Juges qui examinent tout à la rigueur, & devant leſquels l'Accuſé contredit tout ſur le champ. La voye des libelles eſt bien plus ſûre & plus promte pour luy. Car les déclamations y paſſent ſouvent pour des raiſons, & l'on peut impunément repandre tout à l'avanture ſur le papier. Par là Mr. J. a le plaiſir de verſer des torrents de fiel & de bile, & de noircir & déchirer ſes ennemis avec toute la joye que donne la vangeance. Avant que l'Accuſé puiſſe venir au ſecours, il trouve les eſprits prevenus, & il a contre luy le dégouſt ordinaire des lecteurs pour les Apologies. Mais auſſi cette démangeaiſon perpetuelle d'écrire des libelles, & cette affectation de choiſir la voye la plus propre à faire du bruit, & la moins propre à éclaircir la verité, eſt une marque indubitable de paſſion. Ajoûtons que ſi Mr. J. agiſſoit dans un eſprit de charité, il devroit diſſimuler & enſevelir les fautes d'autruy, au lieu de ſonner la trompette pour en faire retentir le bruit par tout, & de les confier à la Renommée pour les publier avec toutes ſes bouches. Du-moins n'oſeroit-il dire que ſuivant le precepte de l'Evangile, il ait admoneſté ceux qu'il a accuſez, avant que de le dire à l'Egliſe. Au contraire il forme en ſecret le plan de ſes accuſations, & il met toute ſon étude à leur donner un air de vraiſemblance. Après cela vous les voyez paroître dans un libelle. Alors il recher-

che

che avec le dernier empreſſement la vie des Accuſez pour en compoſer une ſatyre, & mettre les lecteurs en mauvaiſe humeur contr'eux, en les prevenant par des médiſances, & en les diſpoſant à croire ce qu'il y a de faux par ce qu'il y a de vraiſemblable. On ſçait que c'eſt luy rendre un ſervice important & agréable, que de luy fournir des depoſitions pour leur conviction; & que c'eſt pour luy une offenſe mortelle, que de parler en leur faveur. Il met tout ſon honneur à les perdre, plûtôt que de convenir qu'il s'eſt trompé. Je ne dis rien là qui ne ſoit de notorieté publique, & l'ardeur inexprimable de ſes partiſans à décrier, & à faire trouver coupables tous ceux qu'il entreprend, eſt garand de ce que j'avance. Que l'on me montre donc que c'eſt là le caractere & la conduite d'un Paſteur qui ne ſe remüe que pour la cauſe de Dieu, & qui doit toûjours preſumer pour l'innocence, & gemir quand il eſt forcé d'avoüer que l'on eſt coupable. Il ſe vante de n'avoir fait des affaires qu'à ſes amis. Il eſt vray: il n'a tourmenté que ſes amis, parce qu'il s'eſt brouillé avec eux dès qu'ils ne luy ont pas aplaudi ſur tout, & qu'ils ſont ſortis de la poſture humiliée où il veut que les gens ſoient pour les oracles qui partent de ſa bouche infaillible. Auſſi ne voit-on rien dans ſes manieres qui reſſente un cœur combatu par le ſouvenir d'une ancienne amitié, & partagé entre la neceſſité de défendre la verité, & la douleur d'attaquer un ami. On y remarque au contraire tous les tranſports d'un enuemi outré & envenimé, qui ne craint rien tant que d'avoir tort, & d'être obligé de convenir que ſes amis, à qui il ne conſerve ce nom que pour les perdre, ſont innocens: qui n'oublie rien pour les livrer à l'indignation du Magiſtrat; & ne pouvant à ſon grand regret les faire chatier, tâche de s'en conſoler en les expoſant à l'infamie publique.

- - - ſcelera iſta nefaſque
Hac mercede placent. Luc.

Pour faire encore mieux voir le ridicule des proteſtations hypocrites de Mr. J. qui veut faire croire que le zele de Dieu tout ſeul le met en mouvement, il faudroit

exa-

examiner les exemples qu'il cite luy-même. Sur son *Apologie* vous diriez que tout couvert de sang & de pouſſiere, il a mis en déroute cette foule d'Heretiques qui travaillent à bouleverſer l'Egliſe, & que déjà il *s'eſt fait un beau rempart de mille funerailles.* Cependant il n'a encore convaincu perſonne; & c'eſt une marque que le mal n'eſt pas ſi grand. Or s'il n'a pas reüſſi, il ne peut pas dire que pour la gloire de Dieu il a intenté de fauſſes accuſations. Je prendray ſeulement l'exemple de Mr. de la Conſeillere, puis qu'auſſi-bien c'eſt celuy dont Mr. J. ſe fait le plus d'honneur; & je n'en jugeray que par le ſuccès. Mr. J. l'a accuſé d'être Socinien, & dans les principes du deteſtable Aubert de Verſé: & il a demandé trois mois pour l'en convaincre. Il a employé ce tems à informer avec une ſollicitude extrême en France, en Allemagne, en Angleterre, de la conduite & des converſations de Mr. de la Conſeillere. Enfin il a produit un Factum contre luy des plus vehemens, dans lequel il a conclu à la depoſition de Mr. de la C. Et elle eſtoit juſte & inévitable, s'il eſtoit tout ce que Mr. J. avoit entrepris de prouver. Cependant le Synode l'a renvoyé continuer les fonctions de ſon Miniſtere. Donc Mr. J. eſt un calomniateur; ou le Synode a prevariqué, & renvoyé le loup dans la bergerie: ce que Mr. J. n'oſeroit dire. A la verité, Mr. de la C. fut cenſuré, & chargé par l'Acte de *legitimes ſoupçons.* Mais enfin ces ſoupçons legitimes n'emportoient point la conviction au fond: & autant que la cenſure eſt éloignée de la depoſition, & les ſoupçons de la conviction que Mr. J. avoit entrepriſe, autant Mr. J. eſt un calomniateur. Mr. de la C. ne triomphe pourtant point, & il eſt ſorti victorieux du combat couvert de quelques playes que luy a portées un ennemi qui frape à toute outrance. Mais la victoire n'eſt pas moins funeſte à Mr. J. & je luy diray ce qu'il dit à Mr. de la C. que *j'aimerois mieux mourir, que vaincre de cette maniere.* Il eſt vray que Mr. J. nie d'avoir eſté cenſuré: & moy je luy ſoûtiens que cela eſt vray, & je m'en raporte au Moderateur & au Secretaire. Qu'il produiſe un peu les

atteſtations qu'il en a demandées au dernier. Auſſi voit-on une trace de cette cenſure dans l'acte qui porte, *que l'on euſt ſouhaité que Mr. J. euſt ſuivi les voyes ordinaires de la denonciation.* Malgré la brigue de Mr. J. cette clauſe demeura, parce que le Synode voulut laiſſer ce témoignage authentique qu'il n'aprouvoit nullement le procedé de Mr. J. Pour l'excuſer, Mr. J. allegue une plaiſante raiſon dans ſon Apologie. *Comme il n'y avoit*, dit-il, *aucuns Juges à qui l'on pût & dût s'adreſſer, il n'y avoit d'autre voye que de denoncer publiquement le Miniſtre de Hambourg, afin de le rendre plaignant, & l'attacher par ce moyen aux Compagnies Eccleſiaſtiques de Hollande.* Je ne ſçaurois luy laiſſer paſſer tant de choſes fauſſes. Car I. on ſçait les angoiſſes & les allarmes où il étoit, quand il ſçût que Mr. de la C. venoit luy demander reparation. II. Mr. J. pretendit n'être qu'un ſimple Denonciateur, & il falut un jugement formel pour le conſtituer Partie de Mr. de la C. parce que le perſonnage d'Accuſateur qui le rendoit garand du ſuccès, l'incommodoit & l'embarraſſoit. Or cela eſt contradictoire avec ce que dit Mr. J. qu'il avoit voulu rendre Mr. de la C. plaintif, afin de l'attacher au Synode de Hollande. Car cela ne pouvoit arriver que par cette regle du Droit, *Actor forum ſequitur rei:* c'eſt-à-dire en ſe conſtituant Partie, & en obligeant Mr. de la C. en qualité de plaintif à venir pourſuivre Mr. J. qui en ce cas devenoit le Defendeur devant le Synode de Hollande, dont Mr. J. eſt juſticiable. Mais en diſant comme il fit, qu'il n'étoit qu'un ſimple Denonciateur, c'eſt avoüer qu'il n'avoit nul deſſein de le rendre plaintif, & de l'attacher au Synode de Hollande, parce que l'on ne denonce point à un Juge incompetent, tel qu'étoit le Synode de Hollande à l'égard de Mr. de la C. Et le ſeul moyen de l'attacher au Synode de Hollande, eſtoit de ſe declarer Partie: ce que Mr. J. évita autant qu'il pût. D'ailleurs, c'eſt une chicane dont les plus rafinez plaideurs ne ſe ſont point encore aviſez, de faire un libelle diffamatoire contre un Miniſtre pour le tirer de ſa juriſdiction naturelle. III. Mr. de la C. a un Conſiſtoire qui pouvoit

être

être grossi des chefs de famille pour un fait si important ; ou l'on pouvoit porter la plainte à l'Academie de Breme, où ressortissent les Eglises de Hambourg. A tout le moins Mr. J. devoit tenter l'une ou l'autre voye. Il ne l'a point fait, parce qu'il ne cherchoit qu'à flêtrir un Pasteur qu'il n'aimoit pas, & il ne s'attendoit point du-tout à en essuyer un procès dans les formes. Qui suivroit l'Apologie de Mr. J. on y trouveroit un pareil tissu de fausſetez. Est-ce donc pour la gloire de Dieu que Mr. J. les entasse ainsi les unes sur les autres ?

Diine hunc ardorem mentibus addunt
Euryale ? an sua cuique Deus fit dira cupido ?

Mr. J. dit dans son *Apologie*, que je serois toûjours mal justifié, quand il seroit vray *qu'il auroit violé les loix de l'amitié : qu'il auroit écrit des bassesses à Mr. de Montauzier : qu'il auroit ignoré que Mr. Patin est à Padoüe : qu'il est le plus vain de tous les hommes : que ses livres sont pleins d'heresies, & qu'il s'est contredit en cent endroits.* J'en conviens, & je ne le pretens pas aussi. Mais par la même raison, quand je serois coupable, Mr. J. n'est pas moins convaincu d'être un infidele & malhonnête ami, de contrefaire le zelateur de l'Etat & des Alliez en déchirant le Roy de France, tandis qu'en secret il luy prostitüe ses loüanges, & ses basses flateries, en luy protestant *qu'il a de l'amour pour luy, & que son respect pour la Personne sacrée de S. M. est encore tout entier dans son ame, sans avoir reçû d'atteinte :* qu'il est un calomniateur, qui m'impute faussement des fourbes & des fraudes pour fortifier mes extraits de lettres venües de Paris, du nom de Mr. Patin qui est en Italie : qui m'impose la fausseté & la supposition d'une lettre de Bruges : qui a forgé une Cabale d'Etat sur les visions d'un étourdi de Geneve : qu'il est un opresseur, qui tend à exterminer ses Adversaires par les voyes les plus iniques, telles que la Requête qu'il a presentée aux Magistrats de Rotterdam : qu'il a avancé des choses profanes, & des dogmes impies : qu'il est la giroüette

de

de la Religion, & le joüet de ſes paſſions en matiere de ſentimens: & qu'il eſt ſi avide de loüanges & d'encens, qu'il ne rougit point de ſe faire par tout ſon Panegyrique à luy-même. Il reſulte de là deux choſes: l'une, qu'il n'en doit point être crû ſur mon chapitre: & l'autre .... Je laiſſe le reſte à remplir à tout lecteur intelligent, & à decider ſi j'ai tort de me faire un honneur de n'être pas des amis d'un Miniſtre de cette humeur & de ce caractere-là. La difference qu'il y a entre luy & moy, c'eſt que je n'avance rien que je n'apuye de bonnes preuves, & que je produis au Public mes juſtifications contre tout ce que m'impute Mr. J; & que luy n'a oſé entreprendre de répondre à tous les faits que j'ay alleguez, & qu'il ne dit que des injures qui ne ſont ſoûtenües de rien.

Au reſte je ne me plaindray point de l'indignité avec laquelle me traite Mr. J. Il n'honore pas même ſes Adverſaires des noms que la civilité du monde attache aux perſonnes. Sans doute que Mr. J. ſorti du ſang des Dieux, & chargé d'un nom qu'une longue ſuite d'ayeuls a rendu fameux dans l'Hiſtoire, eſt diſpenſé de ces petits égards: ou plûtôt Mr. J. qui entre dans les conſeils de l'Eternel, & qui a part aux ſecrets de la Providence, n'eſt pas obligé de deſcendre à ce jargon que l'on apelle *honnêteté*, & il faut bien que ſon ſtile ſe ſente de la ſainte indignation qui le fait parler. Mais laiſſons là Mr. J. Seulement pour imiter ſon langage, je l'avertiray *charitablement*, que bien des gens trouvent trop d'orgueil dans ſes manieres hautaines, & qu'elles ne conviennent point du-tout à la charité Paſtorale, ni à l'humilité Evangelique. Mr. J. eſt admirable, de rabaiſſer de toute ſa force, & de mettre ſous ſes pieds les pretendus membres de la Cabale, & de ſe moquer, en leur apliquant certain proverbe d'écolier, de ce qu'ils ſe loüent mutuellement, luy qui éleve juſqu'aux nües ceux qui ont écrit en ſa faveur, & qui les loüe de l'avoir défendu *avec beaucoup d'eſprit & de ſuccès*, bien *qu'il ne les connoiſſe point, & qu'il n'en ſoit point connu*. Je laiſſe à juger, & j'en apelle à Mr. J. ſi ſes Apologiſtes, pour le moins du côté de l'eſprit & de la plume, me-

meritent mieux des éloges que Mr. Bayle; & s'il parle ſincerement, quand il affirme qu'il ne les connoît point, & qu'il n'en eſt point connu. En verité Mr. J. ne ſe ménage gueres. Cela choque trop de luy voir dire des choſes également fauſſes & ridicules.

Je n'ajoûteray plus que deux mots: c'eſt que pour derniere raiſon, j'interpelle encore Mr. J. devant toute la terre, de convenir d'arbitres, pour decider de tous nos demêlez à toute rigueur; parce que s'il a tort, il eſt juſte qu'il repare la bréche qu'il a voulu faire à ma reputation; & de mon côté il eſt juſte que je reçoive tout l'affront que merite ma temerité, ſi je ne juſtifie pas avec la derniere évidence la pureté & la droiture de ma conduite. Mais je le repete encore, ſi Mr. J. rejette cette voye courte & abregée, & s'il continüe à fuir devant moy, lors que je le preſſe de luy montrer les lettres, dont il veut douter à toute force pour me calomnier, c'eſt une preuve inconteſtable qu'il ne veut rien terminer, parce qu'il redoute le ſuccès, & qu'il ne cherche qu'à prolonger une guerre qui n'eſt pas des plus édifiantes; mais dont tout le ſcandale luy doit être imputé, puis qu'il eſt l'agreſſeur, & qu'il évite la deciſion.

Comme

COmme l'on a parlé de la Requeſte que Mr. Jurieu a preſentée au Magiſtrat de Rotterdam, il eſt bon de l'inſerer ici; parce que c'eſt une piéce qui contribüera à faire connoiſtre le genie & les intentions de Mr. J. On le défie de la deſavoüer. Les Lecteurs ſupléeront aiſément les reflexions que l'on y peut faire. J'y feray ſeulement deux remarques. L'une, que Mr. J. n'a pas dit vray, quand il a aſſuré dans ſes *Dernieres Convictions : que quant à la défenſe que Mr. B. pretend qui a été faite à Mr. J. d'écrire, cela eſt faux :* & que *l'on a ſeulement exigé qu'il répondroit en homme d'honneur & en Chrêtien.* Je luy ſoûtiens, & le Magiſtrat en parle ſur ce pied-là, que la défenſe d'écrire regardoit Mr. J. & Mr. B. également. Auſſi mit-il ſes *Nouvelles Convictions* ſous le nom d'un ami, afin de ſe ſouſtraire à la défenſe du Magiſtrat par ce déguiſement. L'autre remarque eſt, qu'une Requête ſi inique eſt une note d'infamie pour un Theologien. Car il faut avoir dépouillé tous les principes d'équité, pour demander qu'on livre l'Accuſé lié & garroté à ſon Accuſateur, & que l'on interdiſe à Mr. Bayle le droit naturel de ſe défendre, tandis que l'on accordera à ſon ennemi mortel Mr. J. l'injuſte liberté de le preconiſer par toute la terre comme un traître & un ſcelerat. Il n'y a point d'exemple d'une pareille Requête dans les procedures de l'Inquiſition, & Mr. J. s'expoſe à la raillerie des gens de bon ſens, quand il dit que les Magiſtrats de R. n'avoient garde *de mettre de l'égalité entre Mr. B. accuſé d'être traître à l'Etat, & luy qui par zele pour l'Etat porte ſes plaintes contre luy.* Que veut-il dire par là ? car l'on ne comprend point ſur quoy ſeroit fondée cette diſtinction. Eſt-ce que la fauſſe accuſation d'un crime d'Etat, eſt une calomnie privilegiée qu'il n'eſt pas permis de repouſſer ; & qu'il ſuffit d'être calomniateur au premier chef, pour le pouvoir être avec honneur & avec impunité? Au contraire l'Etat doit ſe rejoüir, & favoriſer l'indignation de ſes ſujets, qui ſe ſentent bleſſez au vif, quand on les accuſe de luy manquer de fidelité ; & plus le crime eſt atroce, & plus il eſt permis d'en repouſſer vigoureuſe-

ment

ment l'accuſation. A quoy penſe donc Mr. J. de laiſſer voir ſi ſenſiblement l'eſprit d'opreſſion qui le fait agir, luy qui prend tant de ſoin de perſuader qu'il ſe remüe *bien moins pour ſon intereſt, que pour celuy de Dieu & de l'Egliſe?* Voici cette plaiſante Requête.

A Meſſieurs les Venerables Bourguemêtres.

LE Sieur Jurieu qui a l'honneur de défendre la cauſe de Dieu depuis tant d'années, & par tant de travaux, demande juſtice à vos Seigneuries d'un libelle horrible compoſé par le Sieur Bayle, où ledit Bayle le traite comme un fripon, un ſcelerat, un fourbe, un calomniateur, un méchant homme; & où il traite les Princes qui ont ſecoüé le joug du Papiſme de ſcelerats & d'aſſaſſinateurs, & dit pluſieurs autres choſes infamantes contre la Reformation. Le Sr. Jurieu implore la protection de ſon innocence, & que ledit Livre ſoit defendu, laceré & dechiré; l'Auteur puni ainſi qu'il appartient pour des injures ſi atroces; & qu'il ſoit permis audit Sr. Jurieu de ſe défendre en public des accuſations atroces qui luy ont été faites, promettant pourtant de le faire avec la modeſtie & la moderation Chrêtienne; & que défenſes ſoient faites au Sieur Bayle de plus compoſer d'autres Livres contre le Sieur Jurieu.

FIN.

BIBLIOTECA NAZ
ROMA
VITTORIO EMANUELE

5-5-1

Digitized by Google